Marcuse

L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità

HERBERT MARCUSE

L'ONTOLOGIA DI HEGEL
E LA FONDAZIONE
DI UNA TEORIA DELLA STORICITÀ

Presentazione di
MARIO DAL PRA

« LA NUOVA ITALIA » EDITRICE
FIRENZE

PRESENTAZIONE

Lo studio di Herbert Marcuse sulla Ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità *risale al 1932 e non appartiene pertanto a quel ciclo del suo pensiero che si può far iniziare con* Ragione e rivoluzione: Hegel e il sorgere della teoria sociale; *quest'ultimo libro fu pubblicato nel 1941 e apre quella fase della riflessione marcusiana che si può caratterizzare come essenzialmente rivolta alla critica del neo-capitalismo e della società del benessere. È questa appunto la posizione dottrinale di Marcuse che il lettore italiano conosce meglio; ad essa infatti si riferiscono le traduzioni dei suoi scritti uscite in questi ultimi anni, dal già ricordato* Ragione e rivoluzione *(trad. ital. di A. Izzo, Bologna, Il Mulino, 1966) a* L'uomo a una dimensione *(trad. ital. di L. Gallino e T. Giani Gallino, Torino, Einaudi, 1967), da* Eros e civiltà *(trad. ital. di L. Bassi, Torino, Einaudi, 1964) a* Marxismo sovietico *(trad. ital. di A. Casiccia, Parma, Guanda, 1968), dall'antologia di saggi dal titolo* Critica della società repressiva *(trad. ital. di C. Camporesi, Milano, Feltrinelli, 1968) al saggio su* La tolleranza repressiva *(trad. ital. di L. Codelli in* Critica della tolleranza, *Torino, Einaudi, 1968).*

Indubbiamente il peso rilevante che sono venuti assumendo gli scritti di Marcuse degli ultimi trent'anni, a partire appunto dal libro del 1941, è legato anche alle vicende storiche della sinistra americana ed all'influsso che essa ha esercitato, specialmente negli ultimi anni, sia nel campo politico che in quello culturale. Ne è una prova il fatto che soltanto dal 1964 le idee e i libri di Marcuse hanno attirato largamente l'attenzione ed hanno sollevato dibatti-

ti e discussioni negli Stati Uniti; in Italia questa letteratura è divenuta nota anche piú di recente, a partire dal 1966; ed essa ha conosciuto una larga diffusione principalmente per i suoi addentellati con i movimenti giovanili e studenteschi europei.

Col suo libro su Hegel del 1941, Marcuse, pur senza tacere gli aspetti quietistici della dottrina hegeliana, quelli per cui essa si staccava, quasi si isolava dalla realtà del proprio tempo, con la pretesa di risolverla interamente in un sistema di pensiero, ne metteva particolarmente in rilievo il significato di « filosofia negativa ». La ragione hegeliana è, nella sua sostanza, a giudizio di Marcuse, uno strumento che non si colloca nell'orizzonte della realtà data, per giustificarla nella sua « datità », ma fuori di essa per saggiarne il valore e promuoverne la trasformazione. L'identità di reale e razionale proclamata da Hegel non equivale per Marcuse ad una riduzione della razionalità al piano acquisito dell'empirico, quasi ad una consacrazione formale del dato già invalso e dello status quo; *essa colloca invece, nell'intimo stesso della realtà in atto, un principio di negazione della sua assolutezza che è alla radice della sua stessa possibilità di trasformazione. La ragione, in breve, è quel principio per cui non si accetta la intrascendibilità del dato e l'assolutezza del positivo; il suo compito è negativo, nel senso che essa dice di no ad ogni tentativo di far coincidere il dover-essere con l'essere. In tal modo Marcuse prendeva posizione contro la cultura positivistica, che faceva largamente da sostrato anche alla cultura statunitense, alla quale il filosofo tedesco, esule dalla Germania di Hitler, si era da poco affacciato. Proprio contro il positivismo e le sue propaggini nel campo della scienza sociale valeva il richiamo ad Hegel ed alla sua filosofia negativa, presentata anche come la filosofia del soggetto; la ragione diviene cosí il principio della rivoluzione, come l'accettazione e la descrittiva dei fatti diviene il principio della conservazione. E lo strumento della rivoluzione è appunto il soggetto, in quanto esso è l'unico capace di istituire un punto ideale di riferimento*

che, ponendosi fuori della realtà acquisita, sia in grado di orientarne lo sviluppo finalistico.

La struttura fondamentale di questa impostazione filosofica, si è rilevato, risale storicamente alla sinistra hegeliana ed a quella « filosofia dell'autocoscienza » di Bruno Bauer che per primo ebbe ad interpretare la filosofia di Hegel nel senso di una azione critica rivoluzionaria, svolta dalla riflessione teorica e dalla soggettività cosciente. Hegel aveva propriamente voluto conferire alla sua analisi del movimento della realtà un carattere rigorosamente scientifico; per questo si era sforzato di superare ogni dimensione puramente soggettiva o di coscienza; ed aveva cercato di cogliere nella stessa struttura del reale storico e concreto la direzione della sua trasformazione; se questa poteva essere accusata, dal punto di vista di Marx, di essere una trasformazione elaborata in termini puramente teorici e ideali, non poteva comunque essere tacciata di soggettivismo e di coscienzialità; non era infatti alla dialettica del soggetto che Hegel si richiamava, quanto invece ad una dialettica obiettiva, di carattere metafisico; in Hegel era già superato il pericolo della caduta romantica verso l'indeterminato della coscienza e la conseguente concezione soggettivistica della dialettica, anche se si trattava propriamente di un superamento metafisico e pertanto astratto. Marx aveva quindi avvertito l'esigenza di trasferire la dialettica hegeliana sul terreno della storia concreta e dei suoi sviluppi empirici, ma all'infuori di ogni ripiegamento di tipo coscienzialistico che, ai suoi occhi, assommava un duplice errore: la generale astrattezza teorica hegeliana, con il soggettivismo pre-hegeliano. Proprio in quest'ultima direzione Bruno Bauer aveva insistito sul carattere totale della critica e della rivoluzione; si trattava, cioè, di rompere radicalmente con la realtà data, di proporsene il completo rovesciamento, di puntare sulla alterità assoluta rispetto al dato, di collocarsi fuori da ogni legame di continuità col reale. Si è visto perciò rinascere in Marcuse lo spirito che ha animato, in generale, i movimenti neo-idea-

listici e neo-soggettivistici dell'età contemporanea, che si è immedesimato con molti aspetti della rivolta irrazionalistica degli inizi del Novecento, che ha alimentato la tensione retorico-rivoluzionaria della varie rivolte creative di cui è costellato il pensiero del secolo XX. Ed a Marcuse si è rimproverato che, pur rendendosi conto del fatto che la rivolta contro il dato deve trovare un addentellato nelle possibilità reali della storia in atto, si fosse appellato ad un significato trascendente della ragione e ad una sua totalità metastorica.

In Eros e civiltà *Marcuse muove dalla tesi di Freud secondo la quale « la civiltà è basata sulla repressione permanente degli istinti umani », ma per ribadire che non necessariamente la ragione e la sua opera nella storia coincidono con la realtà della società industriale e con l'incremento da essa promosso dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo; anzi la ragione si prospetta, ora, come possibilità di ricuperare la natura primitiva dell'uomo, con la sua liberazione da tutte le strutture oppressive instaurate dalla società, o, almeno, con la liberazione da quella « repressione addizionale » che la società industriale viene instaurando non tanto in ragione della necessità di disciplinare gli istinti in vista di un loro potenziamento nella esplicazione della civiltà, quando propriamente al fine di consolidare il « potere sociale » ed il « dominio sociale ». Non si tratta perciò né di accettare la prospettiva pessimistica di Freud che assimila inalterabilmente la civiltà e la repressione, né di accogliere le repressioni che la società del benessere impone col pretesto che esse sarebbero necessarie per la soddisfazione dei bisogni umani fondamentali; che anzi, il lavoro dell'uomo e tutti gli sviluppi della civiltà vanno rivolti a togliere di mezzo gli impedimenti che soffocano la piena esplicazione degli istinti basilari. Anche da questo punto di vista, il compito della ragione è essenzialmente quello di porsi in atteggiamento di totale alterità rispetto ai canoni della società repressiva, con un richiamo da un lato all'ipostatizzazione delle strutture istin-*

tive e dall'altro all'utopia della vita come libero gioco; sullo sfondo si prospetta, si è notato, la posizione di Feuerbach, arricchita dei temi istintuali-irrazionalistici degli inizi del Novecento.

Col libro sul Marxismo sovietico *si affronta in modo piú diretto il problema della società industriale contemporanea nella sua unità sostanziale, al di là della stessa contrapposizione classica tra capitalismo e comunismo; la società socialista sovietica, proprio nella sua contrapposizione alla società occidentale capitalista, ha sviluppato una forte tendenza di assimilazione ad essa. « Entrambi i sistemi — scrive Marcuse — mostrano gli aspetti comuni della tarda civiltà industriale: la centralizzazione e l'irreggimentazione prevalgono sull'iniziativa e l'autonomia individuale; la competizione è organizzata e " razionalizzata "; la burocrazia economica e politica governano insieme; la gente è coordinata attraverso i mezzi di comunicazione di massa, l'industria del divertimento, l'educazione »; sia nei paesi capitalistici come in quelli sovietici il criterio della ragione è fatto valere come « il funzionamento e la crescita ininterrotti dell'apparato ». L'istanza di una intera e completa liberazione dell'uomo da ogni falsa coscienza ideologica lascia il posto al semplice enunciato dogmatico della corrispondente teoria, fatto esso stesso strumento ideologico di dominio dell'uomo sull'uomo.*

Marcuse proseguiva cosí inevitabilmente il suo distacco da Marx, non soltanto nel senso che non ne condivideva il giudizio sul crollo necessario del capitalismo ritenuto incapace di far fronte alle contraddizioni del sistema, ma anche nella perdita di ogni fiducia nell'azione sicuramente rivoluzionaria del proletariato; il luogo del proletariato, integrato ormai alle strutture del sistema produttivo e pertanto incapace di una iniziativa rivoluzionaria, potrà essere preso soltanto dal soggetto consapevole, dalla coscienza capace di comprendere le forme nuove ed aggiornate dell'alienazione umana.

Si giunge cosí a L'uomo a una dimensione, *cioè all'uomo*

privo della sollecitazione critica e negativa della ragione; egli è incapace di guardare al di là di quanto la società gli offre; si tratta della società industriale contemporanea e del modo in cui essa è venuta organizzando la propria base tecnologica; è un modo « totalitario » che si esplica principalmente attraverso « la manipolazione dei bisogni da parte di interessi costituiti ». La società del benessere è venuta costruendo, al di là della sfera dei bisogni reali dell'uomo, una sfera di bisogni fittizi, artificiali, indotti con tanta efficienza di apparato anche nell'uomo comune da fargli scambiare l'inautentico per autentico, l'innaturale per naturale; e tutto ciò nell'intento di mantenere l'uomo suddito dell'uomo in ordine ai bisogni vitali e fondamentali. In pagine di rara efficacia, Marcuse ha soprattutto messo in evidenza come la società del benessere riesca ad impedire l'emergere di ogni efficace opposizione al sistema da essa propugnato, riuscendo a trasformare l'opposizione in una determinazione inoffensiva dell'apparato al quale essa intende contrapporsi.

Nel suo insieme, la linea dottrinale che Marcuse è venuto svolgendo dal 1941 ad oggi è stata vista convergere tutta intorno all'opposizione fra ragione tecnica e ragione negativa; la prima è produttiva del dominio dell'uomo sulla natura e sull'uomo; essa è essenzialmente fruitiva, finita, quindi repressiva; essa si colloca al di qua della vera natura dell'uomo e tende a mascherarla; non soltanto la tecnica, ma anche la scienza viene coinvolta in questa direzione fruitiva; anche tutta la cultura rischia di essere condizionata dalla finalità tecnica dominante; e cosí essa viene in gran parte meno alla sua funzione critica, incoraggiando gli uomini a dimenticare ogni orizzonte di libertà, a convergere sul dato e sull'acquisito per dichiararlo invalicabile. Di contro sta la ragione negativa, critica, il cui compito è appunto quello di sollecitare gli uomini ad altro, a quello che la società industriale tende a respingere fuori di ogni prospettiva possibile. L'avvento della ragione nel mondo d'oggi costituisce un compito rivoluzionario che è

affidato al soggetto consapevole. E si è concluso che cosí Marcuse alla difficile analisi teorica e pratica per la trasformazione complessa del mondo storico attuale, sostituisce la teoria del rovesciamento totale; alla mediazione problematica fa sottentrare l'immediatezza della negazione; e che d'altra parte allo scarto romantico ed utopistico egli accompagna un ottimismo metafisico in cui l'elementarità dell'istinto si ammanta di supreme bellezze armoniche, il duro lavoro dell'uomo si trasforma in semplice gioco e la congiura della tecnica nelle mani dei grandi manipolatori della società industriale si trasforma nel miracolo della piena felicità raggiunta da tutti gli uomini. In questa sua duplice faccia, la dottrina di Marcuse è stata interpretata piú come la protesta della coscienza che come il contributo storico e finito della cultura odierna all'evoluzione costruttiva e positiva dell'uomo e della società.

Ma questa Ontologia di Hegel *ci riporta in pieno al periodo tedesco di Marcuse, agli anni cioè che vanno dal 1928 al 1933; e poiché è in questo periodo che vengono gettate le fondamenta della ricerca ulteriore, in esso va anche ricercato il significato essenziale di quel piú lungo periodo americano che culmina nella teorizzazione della filosofia negativa e nella proposta rivoluzionaria per il superamento della società industriale avanzata. Orbene, questo breve ma intenso periodo della formazione marcusiana si svolge sotto l'insegna di una mediazione dialettica di marxismo e filosofia esistenziale, di Marx e Heidegger. Il pensiero di Marx cui Marcuse si accosta è filtrato attraverso* Storia e coscienza di classe *di Lukács (1923), mentre l'esistenzialismo di Heidegger si concreta, qualche anno piú tardi (1928), in* Essere e tempo. *Come è noto, vi fu chi intese il pensiero di Heidegger come una « trasposizione metafisica » della problematica socio-politica di Lukács, per cui la vera e falsa coscienza di questi corrisponde all'esistenza autentica e inautentica del primo, la distinzione tra essenza ed apparenza si trasforma nella distinzione tra ontologico ed ontico, l'essenza pratica dell'uomo diviene l'esistenzialità*

della cura e della preoccupazione, la critica lukaciana della gnoseologia contemplativa viene ripresa e rivolta su Cartesio, alla fiducia nel futuro si contrappone la « decisione », l'angoscia singolarizzante e il vivere per la morte.

Il terreno in cui convergono, per Marcuse, la fenomenologia esistenziale ed il marxismo è quello della teoria della storia; l'esercizio filosofico si esplica per lui fin dall'inizio nella chiarificazione del concetto di storicità. Ciò comporta per un lato la scelta d'una direzione che deve metter capo alla comprensione della fase attuale dello sviluppo dell'uomo, fuori da ogni deviazione puramente contemplativa ed astratta; dall'altro, però, la comprensione della storia non si configura soltanto come analisi determinata ed empirica delle forze storiche e dell'intreccio concreto cui esse danno luogo, bensí anche come analisi concettuale della possibilità della storicità; la componente marxiana si media quindi con l'analisi fenomenologico-ontologica di derivazione heideggeriana. Per Heidegger si tratta infatti di svolgere un'indagine trascendentale sulla storicità come parte essenziale della soggettività di quel soggetto storico che è l'esserci; egli muoveva dall'istanza di Dilthey di superare il piano della pura storiografia; ma retrocedeva al di qua del livello della storicità individuato da Dilthey e volto a svuotare l'istanza hegeliana delle sue implicazioni piú gravemente metafisiche; in tal modo, la dimensione storico-sociale viene integrata nella storicità come « struttura dell'accadimento dell'esserci ».

Marcuse si trovò fin dall'inizio della sua riflessione a sentire il fascino dell'analisi trascendentale fenomenologica della storicità, anche se l'istanza marxiana lo sollecita a non perdere mai del tutto di vista la prospettiva della storia reale e concreta. Nel suo primo scritto del 1928 dal titolo Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus *(Contributi ad una fenomenologia del materialismo storico) Marcuse si propone proprio di indicare la linea di sintesi in cui possono a suo giudizio incontrarsi l'esistenzialismo heideggeriano e la prassi rivo-*

luzionaria suggerita dal materialismo storico. Il punto di incontro è costituito dal concetto di storicità, che solo Heidegger ha posto in forma radicale ed ha analizzato nel suo significato originario; tuttavia l'autore di Essere e tempo *ha ignorato il carattere sempre determinato e particolare della storicità, come pure « la concretezza della situazione storica, la sua concreta consistenza materiale ». Perciò appunto Marcuse conclude che « se da un lato noi premiamo perché la fenomenologia dell'esistenza umana iniziata da Heidegger raggiunga la concretezza dialettica e si sviluppi in una fenomenologia dell'esistenza concreta e del fatto concreto che storicamente di volta in volta si impone, d'altra parte il metodo dialettico della conoscenza deve farsi fenomenologico e deve far proprio il suo oggetto nella sua concretezza, nel senso cioè di una sua piena comprensione, anche secondo l'altra direzione; cosí questo metodo non si deve accontentare di presentare, nella analisi dei dati, il loro luogo storico, e di assodare la loro radice in una situazione storica dell'esistenza umana, ma deve andare piú in là e stabilire se la datità vi si esaurisca, se non vi inerisca anche un senso peculiare non già extra-storico, ma tale che perdura attraverso l'intera storicità ». Nell'intendimento di Marcuse dunque la fenomenologia heideggeriana fornisce al marxismo la sua fondazione ontologica e riceve a sua volta dal marxismo la propria significazione concreta e materiale. Da un lato bisogna dunque svolgere l'indagine nella direzione della « scienza della natura della storicità in generale, della sua struttura, delle leggi del movimento e delle possibili forme di esistenza dell'esserci storico »; dall'altro bisogna proseguire la comprensione del fatto storico, tanto nella sua dimensione corporea come in quella sociale; vero soggetto della storia è infatti, per Marcuse come per Lukács, la classe. In questo contesto, il marxismo viene considerato non soltanto come una analisi situazionale che si richiama ad un concreto senso storico, ma anche come una prospettiva filosofica che si integra in una chiara direzione metastorica. È appunto questa impostazione volta ad integrare il*

materialismo storico nell'ontologia esistenziale che regge tutta l'iniziale disamina di Marcuse intorno al marxismo.

Nello scritto del 1929 Ueber konkrete Philosophie *(Sulla filosofia concreta) si propone una sintesi fra filosofia e scienza sociale che renda la prima « concreta » cioè capace di tradursi nella prassi e che porti il concetto di storicità a divenire fondamento per la metodologia delle scienze sociali; troviamo già qui, per la prima volta nell'opera di Marcuse, l'analisi dei fenomeni della tecnicizzazione e della spersonalizzazione come tipici della società industriale; e mentre l'esistenza umana, in quanto storica, viene determinata come un « essere-con-gli-altri », come « l'unità dell'essere insieme » o dell'essere sociale, si precisa anche che la società non è « né un soggetto esistente accanto ai singoli, né la somma dei singoli », bensí è ogni singolo uomo in quanto è « la modalità storica concreta dell'esistere del singolo »; e già si profila, a questo punto, la considerazione di quelle situazioni storiche in cui le modalità della società escludono l'autentica esistenza del singolo; in tal caso, osserva Marcuse, « la strada della rivolta del singolo passa attraverso il cambiamento della società », giacché il ridiventare possibile dell'individuo è la prima condizione di ogni storicità.*

Anche il giudizio su Mannheim che si ritrova nel saggio Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode *(Il problema della verità del metodo sociologico) del 1929 esprime la duplice veduta di Marcuse; infatti da un lato egli osserva che « il difetto fondamentale del metodo sociologico consiste nella mancata considerazione dei gradi d'essere storici », mentre Marx riferisce ogni oggettività indipendente ed ogni valore universale ad una singola classe in una precisa situazione; d'altra parte però lo stato di cose esistente appare privato nella teoria di Mannheim della dimensione trascendentale insita nel concetto di verità; « la verità, una volta scoperta, scrive Marcuse, è trascendente rispetto alla dimensione ideologica da cui è stata scoperta, come è trascendente rispetto agli strati sociali che*

l'hanno eretta a proprio sistema ideologico »; vi è insomma una struttura fondamentale originaria, una Grundstruktur *della vita; ed un qualunque ordine di vita* (Lebensordnung) *è vero solo se attua la struttura fondamentale originaria che gli è trascendente; anche il socialismo è una verità mutilata se non si integra in tale struttura fondamentale.*

Si può ben comprendere allora come Marcuse, affrontando nel 1930 in Zum Problem der Dialektik *(Il problema della dialettica) un tema centrale nella discussione del marxismo, giudichi il pensiero di Hegel, proprio riguardo alla dialettica, come l'unico in grado di sottrarsi all'idolatria del positivo e di dare della realtà un significato globale razionalmente valido; Hegel appare a Marcuse come la fonte valida cui attingere l'ispirazione per ri-dialettizzare il mondo, sempre piú dominato dalla feticizzata razionalità produttivistica. Fin da questo momento l'ontologia di Hegel viene considerata come la piú coerente fondazione della storicità, e pertanto come l'integrazione ontologica piú propria della dialettica di Marx che è, in tal senso, il legittimo erede della filosofia idealistica tedesca; la dialettica, infatti, non è per Marcuse un metodo o una forma di conoscenza fondata su qualche teoria filosofica o sociologica; essa è piuttosto indicativa di un modo d'essere dello esistente; e solo « perché è dialettico un modo dell'essere dell'esistente, la ricerca operata su questo modo dell'essere e solo questa è dialettica »: la dialettica è inoltre fondata sulla storicità e poiché storica in senso proprio è soltanto l'esistenza umana « la dialettica può trovare il proprio pieno senso soltanto nella concreta storia dell'esistente umano ».*

Sempre nel 1930 Marcuse prende posizione contro il marxismo trascendentale di Adler, che gli appare come un esempio tipico di una fondazione del marxismo che rischia di rovesciarne interamente la prospettiva; il kantismo di Adler rischia appunto di separare il marxismo dalla sua concreta presa di posizione critica nei confronti della situazione storica; il marxismo resta per Marcuse « la teoria

della rivoluzione proletaria in una determinata situazione » e la filosofia « è espressione scientifica di un determinato comportamento base umano, e piú precisamente di un comportamento di fronte all'essere ed all'essente in generale »; la filosofia insomma va intesa come il modo di comportamento che l'uomo assume nei confronti di un contesto storico-sociale; e soltanto in questo senso si può parlare di una fondazione filosofica del marxismo. La fondazione filosofica, insomma, non può configurarsi che come elaborazione dei caratteri della vita storica, « delle determinazioni originarie del divenire storico ».

Nella Ontologia di Hegel, *che qui si presenta tradotta al pubblico italiano, Marcuse spinge al massimo grado di approfondimento la sua ricerca di una fondazione della storicità. La ricerca ha il suo punto di partenza negli studi di Dilthey che « rappresentano ancor oggi la base e i termini della problematica della storicità ». In particolare al centro di tale problematica si pone il concetto ontologico della « vita » e del suo divenire come unità dell'io e del mondo, della natura e dello spirito; e si pone il problema del nesso fra il concetto di vita e quello di storicità. Ora la convinzione di Marcuse è che « l'ontologia di Hegel è il fondamento primo della tradizione in cui oggi si muove la problematica filosofica riguardante la storicità »; il concetto ontologico della vita, il concetto dell'accadere ed il concetto di spirito sono « i ponti che conducono da Dilthey verso il passato », cioè verso Hegel. In particolare è l'idea della vita a porre l'accadere dell'essere in generale come quella forma di mobilità viva che caratterizza in modo piú proprio la storicità; ma è comunque il concetto di essere sviluppato da Hegel ad offrire « per la prima volta la possibilità di esplicare nel suo vero carattere originario l'accadere storico ».*

Marcuse non segue tuttavia, nella sua indagine sul testo di Hegel, l'interpretazione tradizionale della sua filosofia; egli non cerca cioè la fondazione della storicità nelle lezioni hegeliane di filosofia della storia, in quanto queste

realizzano già un abbandono delle scoperte compiute nella Fenomenologia *e nella* Logica. *Non si tratta, dunque, di accettare il movimento come carattere dell'essere, come un semplice dato di fatto, che possa soltanto essere intuito o mostrato, senza dar luogo ad una giustificazione piú radicale. La* Logica *di Hegel è per contro proprio la giustificazione piú radicale che si possieda del movimento come carattere dell'essere; e bisogna dunque spremere dalle pagine della* Logica *tutto il suo significato, cioè sviluppare la logica dal centro del nuovo concetto di essere; questo primo passo non basta; bisogna anche seguire il radicarsi della* Logica *in una piú originaria fondazione orientata secondo il concetto ontologico della vita e la sua storicità. In certo modo, l'interpretazione della filosofia di Hegel dalla quale Marcuse vuole staccarsi è quella che Hegel stesso aveva formulato nel corso della sua evoluzione; se negli scritti giovanili e della maturità egli aveva svolto la ricerca sui fondamenti della storicità nella forma piú radicale, nelle opere piú tarde aveva abbandonato l'assunto ontologico radicale per una trattazione piú specifica ed astratta degli aspetti derivati della storicità.*

L'indagine si sofferma pertanto sul senso fondamentale dell'essere che determina la formulazione del concetto di essere come unità originaria di soggettività ed oggettività; in tal modo la mobilità viene riconosciuta quale carattere fondamentale dell'essere e le diverse regioni dell'essere vanno intese come diversi modi del movimento; la storia dell'ente svolge appunto il costituirsi di tali regioni nell'unità fondamentale del movimento. Il concetto si prospetta come la forma piú alta di movimento, quel movimento come verità che è la forma in cui il movimento raggiunge la sua piú piena autenticità. Ma il movimento dell'ente nella verità, il movimento nel concetto ha come sua mediazione necessaria la vita; l'idea della vita rappresenta l'unità unificante dell'accadere che si esplica come concetto.

Il contrasto che, a questo punto, Marcuse avverte nella Logica *hegeliana riguarda il fatto che per un lato la vita*

si determina nelle forme concrete della storicità, mentre dall'altro essa viene svuotata di ogni storicità concreta per risolversi interamente nell'astoricità del sapere assoluto. Qui Marcuse scorge un dissidio nella fondazione ontologica della storicità da parte di Hegel; per risolverlo egli si rifà agli scritti teologici giovanili ed alla Fenomenologia*; questi sono i gradi della fondazione ontologica che precedono la formulazione della* Logica*; essi sono essenzialmente orientati sul concetto dell'essere della vita, « il quale aveva accolto in sé la presa di posizione nei confronti della storicità considerata come carattere ontologico della vita ». La vita, insomma, era stata concepita « come la sostanza onnipresente, e come il mezzo universale di ciò che è, in base al quale furono poi scoperte e determinate le regioni dell'essere nel loro rapporto con la vita ». È questa la prospettiva che libera il campo « per una nuova visione dei problemi presenti nella storicità della vita ».*

Come si vede, Marcuse non ha perso di vista le concrete indicazioni storiche del marxismo; e ciò anche nel corso di un'indagine che obbedisce largamente ai canoni della riflessione fenomenologica e che si richiama esplicitamente al procedere heideggeriano; il suo obiettivo resta infatti quello di aprirsi la strada verso la determinazione concreta dei problemi della storicità della vita. Ed il merito principale di Hegel sta appunto sia nell'avere scoperto la origine prima della storicità nella storia dell'ente come unificazione di soggettività ed oggettività, sia nell'aver mostrato la realizzazione di quell'unificazione nell'essere della vita; cosí è stata posta la possibilità di sviluppare « la storicità della vita unitamente alla storicità dell'ente ».

Il merito principale dell'indagine svolta da Marcuse nella Ontologia di Hegel *sta appunto nello scoprimento dell'ambiguità che in essa investe il concetto della vita e nella delineazione della direzione che la poteva superare. Si tratta di scegliere fra due fondazioni dell'ontologia, quella che ha per base il concetto della vita nella sua com-*

pleta storicità e che consente di sviluppare lo stesso essere dello spirito dalla storicità della vita, e quella che fa capo, invece, allo spirito assoluto, come principio in cui la storia supera se stessa e si elide come vita. Sono due « direzioni-guida » della filosofia hegeliana che si incrociano e si sovrappongono; a giudizio di Marcuse l'idea direttrice originaria è quella della vita, anche se poi essa viene eclissata dalla successiva idea direttrice del sapere, cioè dello spirito. Il suo intento non è comunque quello di isolare e di contrapporre le due direzioni, quanto piuttosto quello di « portarle a quell'aspro conflitto in cui per la prima volta esse veramente si intrecciano e che per tutta l'estensione della filosofia hegeliana non giunge mai alla fine ». Il porre la vita sulla base dello spirito significa in ultimo isolare la vita e la conoscenza dalla storia, escludere la storicità stessa dalla storia della vita; allora « la verità della vita viene orientata secondo un sapere assoluto e quindi in definitiva non storico ». Proprio nella Fenomenologia dello Spirito *Hegel compie il tentativo di unire le due direzioni e mostra « come la vita in quanto storica rechi in sé la possibilità di diventare non storica ». Infatti la* Fenomenologia *« è tutta un'ontologia generale, ma fondata sull'essere della vita nella sua storicità »; in essa « la vita viene considerata come oggetto storico, ma nel contempo questa storicità è già considerata dal punto di vista dell'idea di sapere assoluto che ne costituisce il superamento »; l'attenzione di Marcuse si ferma appunto sui nodi dell'opera, quelli in cui « l'ontologia orientata secondo l'essere della vita si converte direttamente nell'ontologia orientata secondo l'io conoscente ». Da questo plesso egli mira a sciogliere quella che considera come la grande scoperta hegeliana, quella « dell'accadere della vita avente il carattere del noi, come rapporto di implicanza e di opposizione di diverse autocoscienze nel mondo vivificato »; proprio cosí viene raggiunta la dimensione della storicità della vita; eppure la temporalità di questo accadere non può essere scambiata come sviluppo di effettive tappe storiche;*

infatti « se la storia della vita viene spiegata come autocoscienza, si tratta di una storia che sempre accade ed è di volta in volta già accaduta ». L'agire dello spirito assoluto « è un perfetto rimaner-con-se-stesso nell'esser-altro » e così l'intero corso storico dello spirito « viene reso non storico », cioè viene considerato come « la cosciente alienazione dello spirito assolutamente cosciente »; è così che diventa costitutivo per lo spirito un altro concetto della storia; ed è così che la storia dello spirito si distingue e si oppone alla storia della vita.

Il dramma interno della pagina hegeliana è dato dal fatto che sulla base della storicità stessa la storia viene « fermata », in quanto « nella storia si presenta l'assoluto che già sempre era in sé e che è il termine primo e ultimo dell'accadere »; in essa sono « forzatamente » riunite la tendenza, determinata dall'idea di sapere assoluto, ad « arrestare la storicità », e la tendenza, richiesta dal concetto ontologico della vita, al « mantenimento della storicità ».

La conclusione cui Marcuse perviene è la necessità di integrare l'analisi diltheyana della storicità con « l'originaria e compiuta definizione dell'essenza della storicità » data da Hegel; invece sia Dilthey che quanti hanno discusso dopo Hegel il fondamento della storicità si sono rifatti a quel concetto derivato di storia, che non rappresenta piú « l'accadere di tutto lo spirito, bensí soltanto un accadere parziale di esso »; ci si è richiamati a quella storia che è soltanto « una delle figure particolari » in cui la ragione si rivela. Se, dunque, bisogna anzitutto risalire al concetto di storia che è storia dell'ente nel suo stesso significato di essere, è poi necessario chiarire come, nella filosofia hegeliana, sia una componente essenziale quella che fa scaturire la storia dell'ente dal concetto ontologico di vita. Proprio la riflessione diltheyana deve contribuire a emarginare, dalla speculazione hegeliana, la direzione che mira a risolvere la storia nell'eterna presenzialità dell'assoluto, almeno sotto il riguardo per cui questa direzione, oltre a prospettare l'immanente rischio della storicità di consumare compiu-

tamente se stessa dall'interno, tende anche a svuotare la storicità del suo piú autentico significato. Dilthey ci insegna appunto come nel concetto stesso di spirito debba essere conservata la storicità; è solo a questo livello che acquistano pieno rilievo il movimento di interiorizzazione e alienazione, la dialettica della negazione e del superamento.

Si tratta, in certo senso, di correggere Dilthey con Hegel e Hegel con Dilthey; Dilthey si corregge con Hegel riconducendo la sua analisi della storicità al fondamento ontologico della Logica e *della* Fenomenologia *di Hegel; si corregge Hegel con Dilthey sia facendo emergere dalla pagina hegeliana il rilievo primario del concetto di vita, sia mantenendo comunque lo sviluppo dello spirito nella dimensione della storicità.*

Il risultato di questa sottile operazione è duplice: da un lato la rivendicazione di una fondazione ontologica della storicità e la sua riconduzione all'intimo principio stesso della storia dell'ente; ciò fa sí che la storicità non si presenti come una datità aproblematica, ma confonda le sue scaturigini con le scaturigini stesse dell'essere e pertanto investa di sé la totalità del reale; d'altra parte la rivendicazione d'una dimensione veramente storica e vitale nella fondazione della storicità, con l'esclusione di quell'approdo all'assoluto che della storicità realizza la risoluzione piú astratta. Né è difficile accorgersi che la mediazione fra Dilthey ed Hegel viene suggerita da Heidegger; tanto che si può porre senz'altro il risultato conseguito sotto l'insegna della fenomenologia esistenziale.

L'Ontologia di Hegel *fu accusata, al suo apparire, di eccesso di teoricismo; ed Adorno ebbe a chiedersi (in « Zeitschrift für Sozialforschung » I, 1932) che significato potesse avere una domanda ontologica, sul piano puramente filosofico, ai fini della interpretazione di fatti reali e storici; non aveva Marcuse superato ormai la frattura esistente fra ontologia e fatticità? e la pretesa fondazione ontologica della storicità non ricadeva in pieno nell'idealismo di tipo*

speculativo, nel punto di vista astrattamente filosofico? Ma tant'è; Marcuse non si è mai rassegnato a rinunciare ad una fondazione ontologica generale al piano della storicità ed alla prassi del marxismo; e ne è venuto in chiaro nella disamina di Hegel e nella rielaborazione della sua ontologia. Egli ha trovato l'essenza dell'ontologia hegeliana nel concetto di vita; il concetto di vita è la chiave di volta della fondazione della storicità; è il concetto di vita che media il passaggio dal movimento, quale significato originario dell'essere, alla storicità, intesa non piú in modo generico e formale, ma come il carattere specifico dell'accadere umano; è appunto la vita, come nodo dello sviluppo antropologico-sociale, che raccoglie da un lato i caratteri piú generali dell'essere e dall'altro sfocia nella concreta umanità, quale soggetto della storia.

Né ci si deve meravigliare che, piú tardi, nello stesso libro dedicato nuovamente a Hegel nel 1941, il concetto di vita non abbia piú una funzione cosí centrale e dominante nell'analisi marcusiana; il nesso intrinseco che lega i due studi su Hegel, divisi da quasi un decennio, è indicato da Marcuse laddove, in Ragione e rivoluzione, *scrive: «Da Hegel in poi, l'idea di vita è sempre stata il punto di partenza di molti tentativi di ricostruire la filosofia in termini di concrete circostanze storiche e di superare pertanto il carattere astratto ed isolato della filosofia razionalista»; il concetto di soggetto al quale risale tutto lo sviluppo critico del pensiero marcusiano dal 1941 in avanti ha nel concetto di vita la sua premessa essenziale.*

È ben vero che la fase piú recente del pensiero di Marcuse è intesa a considerare il marxismo come un'applicazione della logica hegeliana alla critica della società; ma ciò non toglie, appunto, che la logica hegeliana occupi sempre lo sfondo del quadro, mediata, come risultò con la Ontologia di Hegel, *dall'analisi fenomenologico-esistenziale heideggeriana. La lettura delle dense pagine di questo volume riconduce dunque la seconda fase della riflessione di Marcuse alle sue origini e riporta la sua critica della*

società industriale avanzata ad un'incrocio del tutto singolare fra marxismo e fenomenologia, che non bisogna mai perdere di vista. Esso riesce a collocare nella storia del pensiero la dottrina di Marcuse meglio di ogni richiamo generico a temi romantici, o anche al clima dottrinale della sinistra hegeliana. Ed è nelle pagine elaborate di questa Ontologia di Hegel *che va comunque esplorato il segreto incontro fra l'istanza pratico-rivoluzionaria che proviene dal marxismo e la fenomenologia delle strutture originarie dell'esistenza; è qui che nasce il potere del pensiero negativo come « impulso del pensiero dialettico usato come strumento per analizzare il mondo dei fatti dal punto di vista della sua intrinseca inadeguatezza »; è qui che si scopre come « ciò che è reale si oppone alle potenzialità che gli sono intrinseche, le quali cercano da parte loro di giungere a realizzarsi, e le nega »; ed è qui, appunto, che la ragione si presenta come « la negazione del negativo »; senza mai perdere di vista che, alla radice di questo processo dialettico, sta il suggerimento di Heidegger; egli costituisce, a giudizio di Marcuse, « il punto determinante della storia della filosofia », il punto nel quale « la filosofia borghese si risolve all'interno di se stessa ed apre la via ad una nuova 'concreta' scienza »: è appunto la scienza come « universale ontologia fenomenologica, ricavata dalla ermeneutica dell'esistente umano ».*

MARIO DAL PRA

INTRODUZIONE

Lo scopo di questo lavoro è di aprire una via di accesso ai caratteri fondamentali della storicità.

Storicità è la denominazione per indicare ciò che la storia definisce e delimita in quanto « storia » (per esempio in contrapposizione alla « natura » e all'« economia »). Storicità significa ciò che noi intendiamo quando di qualcosa diciamo: « è storico »; denota il senso di questo « è »; il senso ontologico di ciò che è storico.

Pertanto in ciò che è storico si problematizza il modo in cui esso *è*. Non si tratta della storia come scienza o come oggetto di una scienza, bensí della storia come modo dell'essere.

Riguardo a questo essere, si problematizza poi il suo accadere (*geschehen*), la sua mobilità. Questa tendenza problematica non è arbitraria; essa è già indicata dalla parola « storia » (*Geschichte*). Ciò che è storico accade in una determinata maniera. In quanto accadere, in quanto mobilità la storia vien fatta problema; un modo della mobilità viene assunto come elemento costitutivo per l'essere di ciò che è storico.

Questi accenni intendono soltanto delineare il concetto della storicità per un provvisorio orientamento circa la direzione del lavoro.

Il tentativo di arrivare ai caratteri fondamentali della storicità ha il suo punto di partenza storico-problematico là dove si trova l'indagine filosofica della storicità. Gli studi di Dilthey segnano il punto piú avanzato di queste indagini: essi rappresentano ancor oggi la base

e i termini della problematica. Da essi perciò bisogna assumere la questione della storicità.

Una presa di posizione di fronte alla teoria della storicità elaborata da Dilthey urta però ben presto in difficoltà fondamentali consistenti nel fatto che certi presupposti essenziali non sono trattati in modo esplicito nelle sue opere. Il concetto ontologico della « v i t a » come centro della problematica, il divenire di questa vita come unità dell'io e del mondo (della « natura » e dello « spirito») e la questione in tal modo posta circa il senso ontologico di questa unità, la vita storica come l'essere « realizzante » tutto ciò che è, la definizione di questa vita come « spirito » e del suo mondo come « mondo spirituale »: tutti questi sono problemi che, trascendendo i limiti di una semplice « disciplina » filosofica (per esempio della filosofia della storia) e delle scienze dello spirito, c o n d u c o n o a una determinata fondazione della filosofia. Dilthey stesso lo ha affermato dicendo che per lui il « fatto fondamentale » della « vita » « è non soltanto il punto di partenza delle scienze dello spirito, bensí anche della f i l o s o f i a » (VII, 131; la spaziatura è mia). Questo significa: bisogna già p r e s u p p o r r e un determinato senso dell'essere in generale, conformemente a questo, un ordine sistematico dei diversi modi dell'essere, se in questa maniera la storicità diventa problema, se la v i t a storica si viene a trovare al c e n t r o di ciò che è e se a questo centro viene attribuito l'essere dello « spirito ».

Ciò che è risultato nel successivo sviluppo di questi « presupposti » può qui inizialmente essere posto soltanto come tesi: l'ontologia[1] h e g e l i a n a è il fondamento primo della teoria elaborata da Dilthey intorno alla storicità e quindi il fondamento primo della tradizione in cui oggi si muove la problematica filosofica riguardante

[1] Per « ontologia » hegeliana intendiamo la formulazione data da Hegel al senso dell'essere in generale nonché lo sviluppo e l'interpretazione sistematica di questo senso ontologico nei diversi modi dell'essere.

la storicità. Il raggiungimento del carattere fondamentale dell'essere storico, di cui sussistono in Dilthey soltanto gli spunti iniziali — d'altronde di decisiva importanza — deve necessariamente compiersi mediante lo sgombero di questo terreno, mediante la presa di posizione nei confronti dell'ontologia hegeliana. Il concetto ontologico della vita, il concetto dell'accadere e il concetto di spirito sono, per cosí dire, i ponti che conducono da Dilthey verso il passato. L'interpretazione del senso ontologico della vita umana come storicità e la sua definizione come « spirito » sono sorte in intima connessione con i fondamenti di una filosofia che acquista il senso dell'essere orientandosi verso l'« idea della vita » e pone l'accadere dell'essere in generale come mobilità « viva »: un accadere di cui la mobilità della vita umana è soltanto un modo eminente. Il concetto di essere sviluppato da Hegel aveva dato per la prima volta la possibilità di esplicare nel suo vero carattere originario l'accadere storico ed è stato decisivo per la maniera di questa esplicazione.

Il presente lavoro cerca pertanto di mostrare l'ontologia hegeliana nel suo originario orientamento, considerando il concetto ontologico della vita e la sua storicità.

Per rendere chiari i rapporti sopra delineati, è stato necessario osare compiere il tentativo di una nuova interpretazione della « logica » di Hegel; giacché l'interpretazione tradizionale di Hegel[2], che si trova già

[2] Nell'ambito della vecchia interpretazione di Hegel, mantiene l'originaria problematica ontologica in primo luogo J. E. Erdmann (particolarmente nel suo *Grundriss der Logik und Metaphysik*, 1841). Trendelenburg riconosce l'importanza centrale del m o v i m e n t o, che egli analizza prima di trattare delle singole categorie della logica (*Logische Untersuchungen*, 2ª ed. 1862, I, p. 141 sgg.). Il movimento è per lui l'« attività di mediazione comune al pensiero e all'essere » (I, 40), l'« azione » che « come originaria si estende ugualmente per tutto l'essere ed il pensiero » (152). Ma Trendelenburg non dà alcuna determinazione, fondata su dei principi, del movimento considerato come carattere dell'essere; né la può dare, perché concepisce il movimento solo come qualcosa di « appartenente » al pensiero e all'essere, di « connesso » con il pensiero e con l'essere, come un sem-

nella prima scuola hegeliana, ha cercato la fondazione della storicità anzitutto nelle lezioni hegeliane di filosofia della storia (le quali presentano già un abbandono e una tacita trasformazione delle scoperte compiute nella *Fenomenologia* e nella *Logica*) e ha evitato — a mio giudizio — di sviluppare la « logica » hegeliana dal centro del nuovo concetto di essere, che era stato raggiunto, e dal radicarsi della logica in una piú originaria fondazione orientata secondo il concetto ontologico della vita e la storicità di questa (un'omissione in cui del resto essa seguiva una tendenza a trasformare la primitiva posizione, che si era manifestata in Hegel medesimo).

Ma un'interpretazione, che voglia ristabilire i rapporti ora considerati, dipende da presupposti ben determinati, conformemente alla mutata situazione storico-problematica in base alla quale viene intrapresa. Essa deve rendere esplicito tutto ciò che per Hegel (in accordo con la situazione originaria del tutto diversa della sua filosofia)

plice « dato di fatto ». Trendelenburg ritiene che una sufficiente definizione del movimento sia impossibile perché il movimento «in sé semplicemente è »: « può quindi essere soltanto intuito e mostrato, non già definito e spiegato » (150). Proprio la *Logica* di Hegel è una confutazione definitiva di questa affermazione.

La moderna interpretazione di Hegel è stata presa in considerazione, nei capitoli relativi, per quel tanto che riguardava i problemi che si è trattato di affrontare. Qui menzioniamo soltanto il libro di Ernst Manheim *Zur Logik des konkreten Begriffs* (1930) del quale, a mio giudizio, si è tenuto troppo poco conto. Manheim compie il tentativo di far rientrare il comportamento concreto dell'uomo concettualmente pensante nel concetto di « concetto » e di sviluppare le categorie della logica come modi di comportamento del pensiero concettuale. « Il pensiero è un modo dell'essere in senso letterale, e quindi del comportamento ». « Il concetto, in senso proprio, è il comportamento, relativamente ad un oggetto, innalzato — in modo adeguato o inadeguato — alla rappresentazione, alla coscienza ecc. » (3). Ma ciò che fa perdere la sua efficacia alla costruzione cosí intrapresa di una « logica concreta » è anzitutto il presupposto (non discusso da Manheim) delle categorie della logica hegeliana in un diverso ordine di successione e in un diverso significato, nonché, d'altro lato, l'assumere e il trattare i problemi della logica tradizionale, particolarmente la teoria del giudizio, in un modo che non si può piú accordare artificiosamente con la dimensione, fondata in modo del tutto diverso, in cui Manheim vuol collocare la logica.

era ancora realtà viva, rimanendo appunto per questo inesprimibile. Deve inoltre stabilire il proprio oggetto secondo il proprio intento e la propria problematica, e anche ciò significa già un « cambiamento ». Nell'intento e nella problematica di questo lavoro non rientra un'interpretazione generale e completa della logica hegeliana; si tratta invece soltanto di seguire un proposito fondamentale ben determinato (di fronte al quale altri propositi dell'opera hanno dovuto essere abbandonati): spiegare il concetto di essere e il concetto di accadere che mediante esso è pensato.

L'indagine prende il seguente cammino:

Partendo dall'originaria situazione storico-problematica della filosofia hegeliana, si esamina come Hegel, prendendo posizione nei confronti di Kant, abbia elaborato un nuovo concetto di essere. Il senso fondamentale di essere, che determina la formulazione del concetto di essere, è l'unità originaria degli opposti di « soggettività » e « oggettività » (essere per sé, coscienza, e essere in sé, essere oggettivo). Siccome quest'unità viene concepita da Hegel come unità unificante e pensata come l'accadere dell'ente medesimo, la mobilità viene riconosciuta quale carattere fondamentale dell'essere. — Su questa base vengono poi sviluppate le diverse regioni dell'ente come diversi modi del movimento (dell'unità unificante). Ogni regione si costituisce in uno specialissimo movimento, e questo accadere viene interpretato da Hegel come la legittimazione ontologica delle categorie della logica tradizionale. In tal modo Hegel abbozza, per cosí dire, la storia dell'ente come l'accadere unico in cui l'ente in genere è.

Questo sviluppo, d'altro lato, è a sua volta diretto verso una determinata idea conduttrice: verso l'idea del piú autentico movimento, che per la prima volta attua compiutamente come verità il senso dell'essere ed è davvero unità unificante, realizzando cosí la storia di ciò che è. Come attuazione di questo movimento e quindi del-

l'essere piú autentico viene elaborato l'essere che intende: il concetto.

Ora, Hegel dimostra che solo con l'essere della « vita » la storia dell'ente viene realizzata fino al punto in cui l'ente come ente sia reale nella sua verità. La vita è la « prima », « immediata » forma della « idea »: del « concetto » reale, attuato nella sua « libertà » e nella sua « verità ». Solo cosí l'idea della vita può rappresentare l'unità davvero unificante nell'accadere liberamente attuantesi come concetto, e le idee del « conoscere » e del « sapere assoluto » si possono sviluppare dalla vita come le forme supreme dell'« idea ».

Nello sviluppo dell'« idea della vita » nella « logica » si rivela ora un contrasto degno d'essere rilevato. Le determinazioni ivi date dell'essere della vita sono, secondo il loro significato, riferite all'accadere della vita nella sua storicità; senonché nella logica tutte le categorie della storicità vengono apparentemente negate. La vita supera, per cosí dire, la sua propria storicità innalzandosi alla forma essenzialmente non storica del « sapere assoluto »; essa trascende la sua propria storia. Il dissidio che qui si manifesta è la conseguenza di un decisivo cambiamento della fondazione ontologica, che per quanto si sia concluso già nella logica, fa tuttavia sentire i suoi effetti per l'intero sistema della filosofia hegeliana. Pertanto, muovendo di qui, l'interpretazione riconduce ai precedenti gradi della fondazione che sono segnati dagli *Scritti teologici giovanili* e dalla *Fenomenologia dello Spirito* e il cui risultato è mantenuto nel concetto di vita che si trova nella *Logica*. Un'interpretazione delle parti decisive di queste opere cerca di mostrare come la fondazione ontologica sia stata originariamente guidata dal compiuto concetto dell'essere della vita, il quale aveva accolto in sé la presa di posizione nei confronti della storicità considerata come carattere ontologico della vita. Appunto nella sua storicità la vita era stata concepita come la « sostanza onnipresente » e come il « mezzo (*medium*) universale » di ciò che è, in base al quale furono poi

scoperte e determinate le regioni dell'essere nel loro rapporto con la vita.

In tal modo però era diventato libero il campo per una nuova visione dei problemi presenti nella storicità della vita. Il presupposto, dominante a partire da Descartes e — secondo Hegel — non ancora superato neppure da Kant, di un originario dualismo di soggettività e oggettività con la conseguente preminenza della soggettività, aveva condotto o a trascurare del tutto la storicità come modo di essere della soggettività o a determinarla in opposizione al modo di essere dell'oggettività. Hegel, scoprendo l'unità originaria dei due modi dell'essere e mostrandone la realizzazione nell'essere della vita, offrí la possibilità di sviluppare la storicità della vita unitamente alla storicità dell'ente (il « mondo ») realizzato in primo luogo dalla vita.

Gli scritti di Hegel vengono citati secondo la vecchia edizione delle *Opere* (Berlin 1832 sgg.), senza che sia indicato il numero di ciascun volume dell'edizione completa (l'impaginazione di questa edizione si trova anche nell'edizione per il centenario pubblicata da Glockner, Stuttgart 1930).

La *Logica* di Jena, i primi scritti e la *Filosofia della Storia* vengono citati secondo l'edizione di Lasson (Leipzig, Meiner); la prima redazione della *Logica* secondo l'edizione originale; l'*Enciclopedia* di Heidelberg (1817) secondo l'edizione di Glockner (a differenza di quanto si è fatto per la *Grande Enciclopedia*, sono indicati per quest'ultima opera anche i numeri dei singoli volumi).

Di ogni contributo, recato da questo lavoro all'esplicazione e al chiarimento dei problemi, esso va debitore all'opera filosofica di Martin Heidegger. Ciò sia messo fin da principio in evidenza, in luogo dei riferimenti particolari.

PARTE PRIMA

INTERPRETAZIONE DELLA « LOGICA » HEGELIANA IN RELAZIONE ALLA SUA PROBLEMATICA ONTOLOGICA. L'ESSERE COME MOBILITÀ

Capitolo I

L'ORIGINARIA SITUAZIONE STORICO-PROBLEMATICA NEI PRIMI SCRITTI DI HEGEL

Prendiamo le mosse dallo scritto in cui lo stesso Hegel ha presentato per la prima volta la situazione originaria della sua filosofia: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801).

« Quando la potenza unificatrice scompare dalla vita dell'uomo e gli opposti hanno perduto il loro vivo rapporto e la loro reciproca dipendenza acquistando la loro autonomia, nasce il bisogno della filosofia » (*Erste Druckschriften*, p. 14). — La filosofia, intesa come qualcosa di cui la vita umana ha bisogno, come una necessità della vita umana, non può « nascere » che in una determinata situazione storica: nella situazione della « scissione »:

La « scissione è la fonte del bisogno della filosofia e, come civiltà dell'epoca, è l'aspetto non libero e già dato della forma. Nell'incivilimento ciò che è manifestazione dell'assoluto si è isolato dall'assoluto e si è fissato come alcunchè d'indipendente. Nel contempo però la manifestazione non può negare la sua origine e deve necessariamente finire per fondare come un tutto la molteplicità delle sue limitazioni » (12).

Anzitutto domandiamo: che cosa significa scissione in quanto situazione, e che cosa si è scisso?

Hegel definisce la scissione mediante coppie di opposti: spirito e materia, anima e corpo, fede e intelletto, libertà e necessità (13), essere e non essere, concetto ed

essere, finità e infinità (16). Questi opposti vengono poi concretizzati in rapporto alla situazione storica del tempo: nel « progresso dell'incivilimento » essi « si sono convertiti nella forma di contrapposizione di ragione e sensibilità, intelligenza e natura e, per quanto riguarda il concetto generale, nella forma di assoluta soggettività e di assoluta oggettività » (13).

Nella situazione della scissione la vita umana si muove in un mondo di rigide opposizioni e delimitazioni, che è come un regno di determinazioni univoche e isolate, in cui ogni singolo termine è delimitato e fissato in contrapposizione a ogni altro. È un mondo di perfetta quiete in cui l'« intelletto » — inteso qui da Hegel come l'intelletto comune — ha la direzione completa: l'intelletto genera « l'indifferenza della sicurezza », l'universale « consolidamento », l'arresto nel « giusto punto di vista », « con cui l'uomo se la cava ragionevolmente nella vita », « da cui egli parte e a cui ritorna » (21 sg.). L'intelletto considera ogni ente che incontra come permanente, stabile, delimitato, univocamente definito, singolo, positivo, e si accontenta quindi di fissare in modo parimenti univoco i rapporti fra questi enti, di completare le delimitazioni, di compiere nuove ripartizioni e contrapposizioni: l'ente « perduto nelle sue parti, spinge l'intelletto allo sviluppo infinito della molteplicità; e l'intelletto, mentre aspira ad estendersi all'infinito, produce invece senza fine soltanto se stesso e di se medesimo non si cura » (13).

Ogni ente si trova inizialmente dinanzi a noi in una chiara e univoca determinatezza, per cosí dire, come un punto fermo in mezzo alla molteplicità del mondo, sicuramente definito; come un « momento determinato del presente », qui ed « ora » (33). E parimenti fisse e univoche appaiono le relazioni fra i singoli enti: questo ente è questa cosa e non è quest'altra cosa, è il positivo determinato cosí e cosí, ed esclude da sé come negativo ciò che di volta in volta non è. Ma ad una considerazione piú approfondita, questo mondo della saldezza e dell'univocità comincia a vacillare. Ogni ente è alcunché di positi-

vo, cioè alcunché di « posto »; in quanto esso è posto come questo ente particolare, è con ciò posto anche un campo dell'essere che esso non è, e anzi in maniera tale che questo « ciò che esso non è », cioè il negativo, appartiene all'essere del positivo, è il suo negativo, anzi è ciò che per la prima volta rende in genere possibile l'ente come determinato, come positivo. — (La sedia come sedia è ciò che è solo in quanto c'è un tavolo che essa non è, — ovvero, riferendo un esempio usato una volta dallo stesso Hegel: il prato è prato solo nella sua « contrapposizione » al bosco, al terreno coltivato ecc.). — « Ogni essere[3], per il fatto che è posto, è un opposto, condizionato e condizionante » (17); nel suo esser-cosí esso rinvia oltre se stesso; è alcunché di non indipendente che abbisogna di « completamento ». L'intelletto comune « completa queste sue limitazioni ponendo le limitazioni opposte come condizionanti: queste abbisognano del medesimo completamento e il suo compito si allarga all'infinito » (17 sg.). E come, per cosí dire, nella dimensione di superficie, nella giustapposizione spaziale la determinata positività dell'ente si costruisce sopra un'infinita negatività indeterminata, cosí anche nella dimensione di profondità, nella successione del tempo ogni « essere » è esser divenuto e divenire un altro « essere »; anche per la sua origine esso è legato alla molteplicità infinita di altri esseri e trapassa liberamente in una nuova molteplicità infinita. « Ogni essere, che l'intelletto produce, è alcunché di determinato, e il determinato ha un indeterminato davanti a sé e dietro di sé, e la molteplicità dell'essere si trova continuamente fra due notti; essa poggia sul nulla, giacché per l'intelletto l'indeterminato è nulla e finisce nel

[3] Qui « essere » significa per Hegel sempre l'ente in quanto determinato, l'esistente qui ed ora (d'ora innanzi posto sempre fra virgolette), e quindi non l'ente in quanto puro ente (ὄν ᾗ ὄν). La spiegazione di questo concetto e la sua distinzione da ciò che per Hegel costituisce l'ente come ente potranno tentarsi soltanto in seguito.

nulla » (18). — Cosí il « mondo oggettivo » dell'intelletto trova « la rovina nella ricchezza infinita » (ibid.).

E che cosa è mai questa ricchezza infinita, in cui il quieto e saldo mondo dell'intelletto, il mondo della definitiva scissione va in rovina? Certamente, per l'intelletto, « soltanto » il nulla: « per il punto di vista della scissione la sintesi assoluta è un al di là, è l'indeterminato e l'informe opposto alle sue determinazioni. L'assoluto è la notte e la luce posteriore ad essa, e la distinzione di entrambe, come il sorgere della luce dalla notte, è una differenza assoluta; — il nulla è il primo principio da cui ogni essere, ogni molteplicità del finito sono nati » (16).

Il concetto di « assoluto » deve qui necessariamente esser lasciato nella indeterminatezza in cui all'inizio si trova nello stesso Hegel. L'assoluto può per il momento essere pensato soltanto in opposizione all'ente essenzialmente « relativo », di volta in volta « determinato », riferito all'intelletto e alle sue affermazioni: come la n e g a z i o n e di questo ente; esso è essenzialmente un « assoluto negativo » (17). L'assoluto è in generale non essere e non è alcuna regione dell'essere, appunto perchè per il semplice intelletto esso è il semplice « indeterminato e informe »: la « notte », il « nulla ». Ma non una vuota notte, non un vuoto nulla: da esso sono sorti « ogni essere determinato, ogni molteplicità del finito ». L'assoluto è l'unità e totalità dell' e s s e r e abbracciante ogni singolo ente, in base alla quale soltanto ogni ente può essere determinato nella sua particolarità e nella quale si mantengono tutte le opposizioni e le contrapposizioni. Questa unità e totalità dell'essere, la quale sta alla base di ogni relatività dell'ente, è l'« assoluto » sciolto da ogni ulteriore riferimento, giacché è esso stesso il fondamento e il terreno di ogni relazione, in cui già sempre si muovono tutte le affermazioni e contrapposizioni, da cui esse scaturiscono e a cui riconducono.

Ma questa proposizione, che considera il nulla e la notte come la verità del mondo reso conforme all'intel-

letto, pone al tempo stesso questo nulla e questa notte all'inizio della f i l o s o f i a . Questa, per poter vedere in generale il suo compito, deve prima essere passata attraverso la rovina del mondo dell'intelletto; rispetto al mondo « giusto », il mondo della filosofia è un mondo rovesciato; rispetto alla totale quiete, è la totale inquietudine.

Il compito della filosofia viene anzitutto definito come « restaurazione della totalità » del mondo scisso (16), come la « costruzione dell'assoluto » (17). Abbiamo visto che il mondo della scissione genera da se stesso la propria rovina. E ciò che poi rimane non è il nulla completo; l'ente non svanisce, ma ritorna alla sua « origine »; proprio nella rovina rivela la sua origine. La scissione è « fenomeno »; in essa medesima si manifesta, compare qualcosa: « il fenomeno non può rinnegare la propria origine » (12). Come tale origine si manifestò inizialmente il nulla, « la notte della totalità »; e appunto in quanto origine questa si manifestò come generatrice, come « attività infinita del divenire e del produrre », come « la suprema espressione della vita » (14).

In tal modo c i ò che si scinde ha avuto una prima determinazione. « La scissione necessaria è un fattore della vita, la quale eternamente si forma mediante l'opposizione » (14). « Ciò che è scisso è scissione di qualcosa che si scinde, di uno originario, nella cui unità e totalità esso unicamente viene mantenuto. Quest'unità e totalità è un'« origine » originaria: fin dal primissimo inizio essa fa nascere da sé il mondo delle opposizioni e delle limitazioni; e in quanto unità originaria, essa è al tempo stesso l'unità unificante che per la prima volta fa di questo mondo in generale il mondo esistente e lo fa accadere come mondo. I primi caratteri in cui l'« assoluto » diventa visibile come « sintesi assoluta » sono l' u n i t à e la t o t a l i t à ; e i n q u a n t o unità e totalità, esso è origine: « divenire e produrre », a c c a d e r e , m o b i l i t à .

Ma se in tal modo la scissione è una scissione necessaria e costituisce anzi l'accadere dell'assoluto medesimo, se l'assoluto è soltanto in quanto si scinde, allora la « ri-

costituzione della totalità », la costruzione dell'assoluto in quanto compito della filosofia non può significare cancellare e appianare i contrasti, porsi « contro l'opposizione e la limitazione in generale » (14). Si tratta invece piuttosto di mostrare come manifestazione dell'origine ciò che è manifestazione dell'origine, cosicché questa diventa ciò che realmente è. Ricostituzione della totalità significa una siffatta costruzione dell'assoluto che costruisce l'assoluto proprio come ciò che necessariamente si scinde. « Il compito della filosofia consiste però in questo: ... porre l'essere nel non essere — come divenire, la scissione nell'assoluto — come nanifestazione di esso, il finito nell'infinito — come vita » (16). Ma il non essere, l'infinito, l'assoluto poté essere determinato come l'unità e totalità dell'essere in contrapposizione all'« infinita molteplicità » di ciò che è. La « costruzione dell'assoluto », come compito della filosofia, è quindi fin da principio costruzione dell'essere come mobilità, come « divenire », « fenomeno », « vita ».

Ora, la forma in cui la filosofia si assume ed attua questo compito è qualcosa di contingente, « una fortuità nel tempo » (14): come la filosofia nasce da una determinata situazione della vita umana, come una necessità, una esigenza di questa, cosí è costretta a rivolgersi anche alla forma determinata in cui la scissione è diventata realtà e domina la vita. Pertanto Hegel concreta già la sua originaria situazione problematica prendendo posizione nei confronti della filosofia kantiana, in cui si ripresenta appunto la determinata forma contemporanea della scissione. La scissione stessa è una scissione necessaria, « eterna », ed eterna come la filosofia stessa, ma la forma della scissione ha il suo « luogo climatico » (14), e questa forma viene presentata come il filo conduttore della presa di posizione. Si tratta della scissione fra mondo intellettuale e mondo reale, fra ragione e sensibilità, — « per il concetto universale: fra assoluta soggettività e assoluta oggettività » (13).

In questo modo è stato reso finalmente visibile il ter-

reno della situazione problematica originaria, ed Hegel prende ora ad esporre su questo terreno lo spunto iniziale della sua filosofia. Si tratta, « essendo data questa scissione, di compiere il necessario tentativo per eliminare il contrasto dei due termini divenuti rigidi di soggettività e oggettività e intendere l'esser divenuto del mondo intellettuale e reale come un divenire, il suo essere in quanto prodotto come un produrre » (14).

Questa proposizione si spinge già al centro dell'ontologia hegeliana. Qui è già espresso l'intento di ottenere un senso dell'essere, il quale si trovi al di qua (oppure al di là) della tradizionale opposizione di soggettività e oggettività e le « superi » entrambe conservandole in sé. E qui il divenire, il movimento è attribuito all'essere non solo in una vaga generalità (per esempio affermandosi che tutto ciò che è si trova in movimento, in divenire ecc.), bensí è già stabilita la m o b i l i t à, e anzi in una formulazione concettuale ben determinata, come determinazione ontologica dell'assoluto. — I concetti di « produrre » e « prodotto » ritornano ancora nelle ultime dimensioni della *Logica* hegeliana e si trovano numerose volte negli scritti contemporanei di Schelling; la loro presenza a questo punto non è casuale ed essi esprimono il modo fondamentale della mobilità dell'assoluto (similmente nella successiva proposizione Hegel denomina il divenire e il produrre l'« attività della ragione » in quanto assoluto). Stando cosí le cose, bisogna tentare già qui una provvisoria interpretazione di questi concetti.

L'« essere del mondo intellettuale e del mondo reale » va inteso come prodotto, come un produrre. Come prodotto vuol dire: non come un semplice esistente già dato e fermo in se stesso, bensí come una « legge » espressa e realizzata sempre soltanto nell'esistenza. E di che cosa è prodotto questo essere? La risposta che segue è: dell'assoluto. Tuttavia quest'assoluto non è qualcosa che stia al di fuori, dietro o al di sopra dell'« essere »; l'« essere » scisso è l'« essere » dello stesso assoluto che si scinde, il quale soltanto in questa scissione « si manifesta » come as-

soluto. In tal modo il prodotto non ha la sua origine, l'assoluto, fuori di sé, ma la contiene in sé in una maniera non ancora chiarita. — E come questo prodotto, l'« essere » è un produrre: un esprimere, un condurre innanzi, un « porre ». E che cosa produce il prodotto? Niente altro che s e s t e s s o . In quanto prodotto, in quanto già posto, l'« essere » produce se stesso come ciò che esso è, e in tal modo si prolunga, si mantiene nell'esistenza. Il produrre è quindi propriamente un riprodurre: un produrre ripetuto, un produrre di nuovo del già prodotto; ed effettivamente il concetto di « autoproduzione », ovvero « autoriproduzione », compare già in quest'ordine di questioni (14, 34), per poi indicare con maggior ricchezza di significato questo modo dell'essere nella *Fenomenologia* e specialmente nella *Logica*.

Pertanto l'« essere » dei due mondi, quale si delinea nell'assoluto, è un porre se stessi in ciò che essi già sono; non semplice « divenire », bensí un modo ben determinato del divenire: il divenire di un esser divenuto. Hegel dice esplicitamente: l'e s s e r d i v e n u t o (non l'essere) va inteso come un divenire; esso deve necessariamente diventare ciò che già era e ciò che è.

Il significato fondamentale di queste precisazioni e il loro specifico riferimento ontologico sono indicati da Hegel appena nella *Logica*. Ma il concetto ontologico centrale del pensiero hegeliano: l'e s s e r e c o m e m o b i l i t à è presentato già qui, e anzi in quella direzione che poi rimane determinante per l'intera ontologia. Il vedere-insieme la molteplicità degli enti scissi ed opposti nella totalità dell'assoluto, dalla quale essa scaturisce e nella quale viene mantenuta, è al tempo stesso il vedere l'assoluto come mobilità: come l'accadere di questo scaturire. Ogni ente, in quanto ente determinato *hic et nunc*, è solo mediante il suo scaturire dalla totalità: mediante il suo « rapporto con l'assoluto » (22). — L'essere del mondo intellettuale e del mondo reale è il divenire di un esser divenuto, è il porsi di qualcosa che era in se stesso già posto. Appena e soltanto in questo a c c a d e r e e s s o è.

Abbiamo detto che la caratterizzazione dell'assoluto mediante il modo della sua mobilità, come lo scindersi dell'uno originario, come il porsi di ciò che è già posto, è data in una direzione ben determinata. Ci troviamo di fronte al compito di indicare l'originaria situazione problematica della filosofia hegeliana, almeno per quel tanto che consenta di render visibile questa direzione. Nel contempo si deve dare del concetto di assoluto la prima complessiva interpretazione.

Il primo carattere in cui l'assoluto diventò visibile fu l'unità. Esso si manifestò come l'originaria unità della scissione, degli opposti. E nelle successive determinazioni questo carattere venne accentuato e conservato. In quanto unità, l'assoluto è la totalità che riunisce in sé la molteplicità di ciò che è. E da questa totalità scaturisce tutto ciò che è, in una mobilità la quale a sua volta possiede in sé in grado eminente il carattere dell'unità: la mobilità « permanente in se stessa » del porsi di ciò che è posto.

Domandiamo: come si giunge a quella notevole tendenza verso l'unità, la cui essenzialità salta agli occhi già nella prima impostazione del compito della filosofia?

1) Anzitutto ripetiamo che questa tendenza e quindi il compito della filosofia, come Hegel l'intende, scaturiscono completamente da una necessità, da un bisogno della vita umana in una determinata situazione storica: appunto dalla situazione della scissione. In un articolo pubblicato nel « Kritisches Journal für Philosophie » (*Über das Wesen der philosophischen Kritik*... 1802) Hegel parla del dualismo che si diffonde da ogni parte nella civiltà della storia moderna del nostro mondo nord-occidentale; un dualismo che è tramonto di ogni vita antica e di cui la pacifica trasformazione della vita pubblica degli uomini, come le autentiche rivoluzioni politiche e religiose in genere sono soltanto dei lati esteriori ed appariscenti » (*Erste Druckschriften*, 128). Allo stesso modo, nel già citato capitolo della *Differenza fra il sistema di Fichte e il sistema di Schelling*, intitolato: « Bisogno della filosofia », la situa-

zione della scissione viene caratterizzata mediante l'« evoluzione delle manifestazioni della vita », mediante l'« intero sistema delle condizioni di vita » (14 sg.). Ciò obbliga ad intendere il compito della filosofia, formulato in base a questa situazione, nonchè la sua tendenza all'unità — riguardo alla quale Hegel si trova d'accordo con Fichte e con Schelling — come una viva esperienza storica, e l'assunzione di questo compito come l'accettazione di una necessità della vita stessa. — Questi chiarimenti debbono bastare qui.

2) La situazione filosofica, mediante la quale questo compito diventa per la prima volta problema filosofico concreto, riconduce alla scoperta kantiana dell'unica radice dei due tronchi della conoscenza, intelletto e sensibilità, nell'appercezione pura ovvero nell'immaginazione trascendentale (messa in evidenza da Hegel medesimo come vera base problematica della propria filosofia, 30 sgg.; e nell'articolo *Glauben und Wissen*, particolarmente 238, 240 sgg.). In tal modo, secondo Hegel, Kant ha mostrato non soltanto l'intima possibilità della unità di intelletto e sensibilità, ma anche di pensiero ed essere, di soggettività e oggettività (su questo argomento v. il prossimo capitolo) tornando cosí a realizzare un'esigenza della filosofia, che era andata perduta a partire da Descartes. Per Hegel, appunto Descartes ha « espresso in forma filosofica... il dualismo che si diffonde ovunque » (128) e ne ha fatto una verità filosofica. Si deve quindi risalire oltre l'impostazione cartesiana.

3) Ma Kant ha visto soltanto l'intima possibilità di questa unità, mentre non ne ha dato l'effettiva dimostrazione; anzi, nel corso della sua deduzione, perfino questa possibilità viene perduta di vista (la dimostrazione hegeliana di questa tesi sarà esposta nel prossimo capitolo). Affinché quest'unità sia davvero l'unità originaria, l'unità unificante, non è lecito che essa sia mantenuta e radicata semplicemente nella dimensione della stessa soggettività (nel conoscere, secondo Kant), la quale è solo una dimensione di ciò che è: in tal caso essa sarebbe sempre soltanto una

unità in contrapposizione a qualcosa di altro e di ugualmente originario, soggettività in contrapposizione all'oggettività. « Non serve a nulla che l'io sia puramente vita e agilità, il fare e l'agire stesso, quanto vi è di piú reale e di piú immediato nella coscienza di ognuno; in quanto viene assolutamente contrapposto all'oggetto, esso non è nulla di reale, bensí soltanto un pensato, un puro prodotto della riflessione, una semplice forma del conoscere. E con semplici prodotti della riflessione l'identità non può costruire se stessa come totalità » (78). Con ciò è già espresso l'allontanamento da Fichte. La vera unità deve costituire in modo ugualmente originario la soggettività e l'oggettività, essere posta « non semplicemente nella forma del conoscere, bensí anche nella forma dell'essere », esser concepita come senso ontologico dell'ente in generale. In tal modo la vera unità è totalità: « cosí tutto è soltanto in una totalità: la totalità oggettiva e la totalità soggettiva, il sistema della natura e il sistema dell'intelligenza sono una sola e medesima cosa » (85). La problematica kantiana concepita in se stessa, nella sua profondità, porta all'ontologia universale. Hegel ottiene la base ontologica nella sua presa di posizione nei confronti di Aristotele.

4) L'unità in tal modo veramente assoluta (che non si trova piú affatto in contrapposizione con altro e non ha altro fuori di sé) è unità di soggettività e oggettività, di pensiero e di essere: è unità della differenza necessaria. A questo fenomeno primitivo Hegel si attiene saldamente: ovunque si incontri ciò che è, esso si manifesta nella differenza di soggettività e oggettività, e quindi in generale nella differenza, nella scissione. Se in generale l'assoluto « si pone nella forma dell'esistenza, deve necessariamente porsi nella forma di una dualità. Infatti, manifestarsi e scindersi sono una sola e medesima cosa » (85). Non è lecito, infatti, convertire arbitrariamente la soggettività in oggettività, né l'oggettività in soggettività. « Nell'identità assoluta soggetto e oggetto sono superati; ma siccome essi sono nell'identità assoluta, al tempo stesso

sussistono, e questo loro sussistere è ciò che rende possibile un sapere » (76).

5) Ora, in questa maniera diventa visibile la direzione in cui tutta questa problematica si muove. Hegel (come Fichte e Schelling) si trova sul terreno della filosofia trascendentale di Kant, giacché per lui ogni ente, secondo il suo significato ontologico, in quanto oggettività postula come ugualmente originaria la soggettività e, in un certo senso, in quanto oggettività è già anche soggettività. Il fatto che « la coscienza sia uscita dalla totalità » viene formulato da Hegel come il « presupposto » della filosofia (16). E ora si rivela il vero paradosso di questa impostazione, il quale va necessariamente mantenuto in tutta la sua gravità: unicamente nel sapere è data una siffatta unità di soggettività e oggettività, in cui i due termini sussistono in modo ugualmente originario e sono del pari originariamente uno. Pertanto l'unità assoluta di soggettività e oggettività, appunto come tale, postula a sua volta il senso ontologico della s o g g e t t i v i t à, del sapere; deve necessariamente essere un essere che sa, un sapere che è! La « sostanza » deve necessariamente essere « soggetto », — soggetto, a dire il vero, in un senso completamente diverso dalla soggettività umana in esso superata (le ulteriori determinazioni di questo soggetto in quanto sostanza potranno essere da noi esaminate soltanto in seguito).

6) L'assoluta unità e totalità è ora ulteriormente determinata mediante il sapere. Appunto il sapere è questa « consapevole identità del finito e dell'infinito, l'unione dei due mondi, del mondo sensibile e del mondo intelligibile, del mondo necessario e del mondo libero nella coscienza » (19). E in modo ancora piú chiaro affermava Schelling nei primi paragrafi del *Sistema dell'Idealismo trascendentale*: « Nel sapere stesso — in quanto io so — l'elemento oggettivo e il soggettivo sono uniti in modo tale che non si può dire a quale dei due spetti la priorità. Non c'è un primo e non c'è un secondo, entrambi sono nello stesso tempo e come unità » (*WW.*, 1, sez. III, 339). — Si tratta però ora di spiegare il modo di questo

sapere, giacché non è affatto vero che ogni sapere realizzi già questa unità. Anzitutto, deve essere un sapere cosciente, perché ogni sapere immediato ha — per cosí dire — ancora fuori di sé l'oggettività, come alcunché di altro, come oggetto. Cosí neppure si trova realizzata questa unità nella semplice autocoscienza, dato che in questo sapere del sapere l'oggettività ha perduto tutto il suo significato e si è ridotta alla soggettività. — Solo un sapere che riconosca se stesso come la totalità di ciò che è, che si conosca come oggettività e sia al tempo stesso la soggettività di questa medesima oggettività, solo un tale sapere realizza in modo ugualmente originario il senso ontologico della soggettività e l'oggettività come la sua assoluta unità. Assoluta unità e totalità è soltanto il « sapere assoluto »: la ragione.

7) Ora, tutti questi caratteri dell'assoluta unità e totalità in quanto ragione sono portati e dominati dall'unico carattere fondamentale della mobilità, dell'accadere. L'unità assoluta è in stessa « differenza assoluta » (16) e sussiste soltanto come unità di questa differenza (76). L'assoluto ha il suo opposto, il suo esser altro, la sua negatività in se stesso: come soggetto ha in sé l'oggetto, come oggetto ha in sé il soggetto. In quanto è questo autentico « concreto », cresciuto insieme con se stesso e in se stesso, esso è in se stesso in movimento: « suprema vitalità », « infinita attività ». Esso infatti *è* soltanto nel fare accadere questa differenza, nello scindersi, nel porre e nel mantenere questa opposizione. Pertanto esso è fin dalla prima origine potenza (35); potenza verso la sua propria e sulla sua propria negatività, in cui esso per la prima volta diventa, appare ed *è* oggettività. In quanto potenza esso può sempre realizzare soltanto se stesso: come alcunché di posto (da se stesso) è solo nel porre (di se stesso). — Poiché nella sua opposizione pone se stesso ed è soltanto in questo accadere, esso in ogni accadere rimane legato a se stesso, in se stesso e mediante se stesso. Anche il modo del suo essere, della sua mobilità è in grado eminente un'unità compiuta, è al tempo stesso

libertà e necessità. «La libertà è il carattere dell'assoluto, in quanto esso viene posto come alcunché di interiore che, ponendosi in una forma limitata, in determinati punti della totalità oggettiva, rimane ciò che è, vale a dire alcunché di non limitato» (86), «la necessità è il carattere dell'assoluto in quanto viene considerato come alcunché di esteriore, come una totalità oggettiva e quindi come un'esteriorità reciproca, alle cui parti però non spetta alcun essere se non nel tutto dell'oggettività» (87).

8) Ora, che si tratti di cogliere il senso ontologico di ciò che è (in un curioso sdoppiamento del supremo e generalissimo senso ontologico, da chiarirsi in seguito) è un presupposto senza il quale non si può assolutamente capire tutto il volgersi della problematica kantiana verso l'« unità » e la « totalità ». La vera e propria dimostrazione potrà essere data soltanto mediante l'interpretazione della *Logica*; qui si tratta soltanto di chiarire ancora una volta questa tendenza ontologica in rapporto al concetto di totalità. — Hegel considera l'assoluto come la « totalità, nella « forma dell'essere » come « totalità oggettiva » (12, 16, 25, 85 sgg. e passim). Con questa espressione non si intende una somma e neppure la totalità di ciò che è, bensí il modo in cui la ragione, in quanto rappresenta lo stesso assoluto, *è*: la ragione « che è un tutto in se stesso realizzato e compiuto, non ha alcun fondamento fuori di sé, ma è fondata mediante se stessa nel suo cominciamento, nel suo mezzo e nel suo fine » (34). L'assoluto non è quindi propriamente la totalità, bensí come la totalità (di ciò che è). — Il concetto di totalità si ritrova sempre in questo significato ontologico negli scritti contemporanei di Schelling, dove viene addirittura definito in senso ontologico. Cosí nella *Darstellung meines Systems der Philosophie* del 1801, § 26 sgg., si afferma: « L'identità assoluta è totalità assoluta. — Essa infatti è propriamente tutto ciò che è, ovvero: non può essere pensata come staccata da tutto ciò che è. Essa quindi *è* soltanto come tutto, cioè come la totalità assoluta » (*WW.*, 1, sez. IV, 125). E nel commento al § 30 del medesimo scritto questa totalità

assoluta viene denominata « ciò che *è* semplicemente e in tutto » (ibid., 127), « il primo essere » e « l'essere che non è stato mai prodotto, ma è cosí come soltanto in generale qualcosa è » (128). — Questo accenno può essere qui sufficiente; tutta l'interpretazione che segue vuol tentare di chiarirlo.

Gli otto « gradi » in cui è stata delineata l'originaria situazione problematica della filosofia hegeliana, quale appare nella *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, non formano naturalmente una successione o una giustapposizione; la gradazione è servita soltanto come mezzo sussidiario di interpretazione e rappresenta la scomposizione di un ciclo problematico originariamente unitario e del modo di affrontarlo. Ora, il passo successivo deve consistere nel mostrare il vero e proprio esordio di Hegel nella presa di posizione di fronte alla filosofia kantiana, quale avviene nel secondo maggiore scritto di Hegel *Glauben und Wissen*.

Capitolo II

IL RAGGIUNGIMENTO DEL NUOVO CONCETTO DI ESSERE NELLA CRITICA DEL CONCETTO KANTIANO DI SINTESI TRASCENDENTALE

Come compito della filosofia era stato indicato il raggiungimento della totalità originaria dalla quale scaturisce e in cui viene mantenuta la molteplicità di ciò che si presenta come ente. « La speculazione riconosce come realtà della conoscenza soltanto l'essere della conoscenza nella totalità; tutto ciò che è determinato ha per essa realtà e verità soltanto nel riconosciuto rapporto con l'assoluto» (22). L'assoluto non è nulla di « al di là » rispetto a ciò che è, bensí soltanto come sua « origine » fa scaturire da sé questa realtà, che è, e, in quanto « identità originaria », conferisce per la prima volta a tutto ciò che è l'unità al di sopra delle opposizioni, e, in quanto unità, è presente in ogni molteplicità di ciò che è. In tal modo l'assoluto come totalità non è una somma, non è il complesso di tutto ciò che è, ma è ciò che ne forma il vero e proprio essere: la totalità come fondamento di tutto ciò che è e come presente in esso, come l'*essere* che conferisce unità a ogni molteplicità. L'intento è di raggiungere un senso assoluto dell'essere, in base al quale possa esser reso comprensibile nel suo essere tutto ciò che è; non per questo però deve venir posto fin da principio un senso dell'essere unitario e generalizzato; invece appunto la molteplicità di tutte le opposizioni di ciò che è deve venir conservata e mantenuta. E questo senso dell'essere deve al tempo stesso dare la possibilità di superare nella

originaria impostazione unitaria la rigida opposizione di soggettività e oggettività, di coscienza ed « essere » e di far cogliere, in base ad esso, questa dualità nella sua vera e propria unità.

In questa formulazione del problema si impone subito una domanda: non ha proprio la filosofia kantiana già assolto questo compito? Non ha già proprio l'idealismo trascendentale, nella teoria della costituzione *a priori* del mondo oggettivo mediante la soggettività trascendentale, già superato la precedente dualità di coscienza e di « essere » e ridato alla filosofia il principio e il fondamento dell'unità originaria? — Hegel medesimo dice: « Per il fatto che l'intuizione diventa trascendentale, l'identità del soggettivo e dell'oggettivo, che nell'intuizione empirica sono separati, entra nella coscienza; il sapere, diventando trascendentale, pone non semplicemente il concetto e la sua condizione...bensí al tempo stesso ciò che è oggettivo, l'essere » (31). E inoltre: « Nell'intuizione trascendentale ogni opposizione è soppressa; ogni distinzione della costruzione dell'universo, che viene fatta mediante l'intelligenza e per l'intelligenza, come pure ogni distinzione della sua organizzazione, intuita come alcunché di oggettivo e in apparenza indipendente, è distrutta » (32). Pertanto l'intuizione trascendentale, ovvero il sapere trascendentale — si tratta per Hegel di una sola e medesima cosa — ha « unificato i due termini, l'essere e l'intelligenza », — essa si trova realmente al centro del vero e proprio terreno filosofico, nell'unità originaria, nell'« assoluto ». Ora però la tesi di Hegel è che Kant ha abbandonato ben presto questo terreno, ha rinunciato all'impostazione vera già raggiunta e nel corso della sua indagine è ricaduto nella pura filosofia intellettualistica e nella vana soggettività della pura riflessione « intellettuale », cosicché si è imposta di nuovo, perfino nella sua forma piú grossolana, la falsa dualità di coscienza ed « essere », di soggettività e oggettività. — Alla dimostrazione di questa tesi è volta la dissertazione *Glauben und Wissen* nel capitolo dedicato alla « filosofia kantiana », e in questa

critica Hegel perviene ad assicurarsi positivamente il proprio terreno, a chiarire l'oscurità che circonda la dimensione dell'unità originaria, dell'assoluto; inoltre, accogliendo i risultati decisivi della critica kantiana della ragione e quindi senza perderne il frutto, perviene per la prima volta al raggiungimento del concetto di essere, che poi rimane fondamentale per tutte le successive indagini e i successivi risultati.

Già nelle prime proposizioni Hegel mostra con straordinaria acutezza la vanità e la falsità della filosofia kantiana, che egli già nell'introduzione allo scritto aveva caratterizzato come una filosofia « dell'appagamento e della buona coscienza » (229). « La filosofia kantiana è addirittura rea confessa riguardo al suo principio della soggettività e del pensiero formale... e nella sicurezza del suo punto di vista di fare dell'unità della riflessione la cosa piú alta, manifesta nella piú noncurante narrazione ciò che essa è e vuole » (235). Oltre all'accusa di sicurezza e di appagamento, che sono per Hegel i nemici mortali del genuino filosofare, anche il soggettivismo e il formalismo del comune intelletto dovrebbero rivelare la falsità della fisosofia kantiana. Per giustificare questa affermazione, Hegel si ricollega al « risultato supremo » e alla verità piú profonda della filosofia kantiana, mostrando come appunto qui, nel centro della genuina problematica, avvenga la decisiva e fatale deviazione.

Il risultato supremo e « la vera idea razionale » sono espressi, secondo Hegel nella « formula » di Kant: « come sono possibili i giudizi sintetici *a priori?* » (237). « Questo problema esprime nient'altro che l'idea secondo cui nel giudizio sintetico soggetto e predicato, quello come particolare, questo come universale, quello nella forma dell'essere, questo nella forma del pensiero, pur rappresentando alcunché di eterogeneo, sono al tempo stesso *a priori*, vale a dire assolutamente identici », e quindi nient'altro che l'« originaria unità sintetica » di « pensiero ed essere » e, in generale, l'originaria unità assoluta degli opposti, che Hegel aveva considerato come fondamento

e meta della filosofia. Ciò che di nuovo si presenta qui, nel primo abbozzo dell'assoluto, è il concetto di sintetico; questo diventa lo spunto per la rigorosa formulazione concettuale del senso dell'essere, e deve quindi necessariamente essere qui discusso piú a fondo.

Dobbiamo ora considerare ancora una volta con quale orientamento Hegel prenda posizione nei confronti di Kant. Ciò che si cercava e si postulava era l'originaria unità « assoluta », da cui deriva, come dal suo primo principio, la differenza di soggettività e oggettività, di « pensiero ed essere », e a cui, in quanto differenza essa stessa rinvia. Se la filosofia kantiana presentasse effettivamente tale unità, questa, conformemente alla problematica trascendentale e alla direzione dell'indagine della critica della ragione, si dovrebbe trovare là dove viene indicato il fondamento ultimo della possibilità di ogni esperienza, e quindi il fondamento della possibilità di giudizi sintetici *a priori*. Nel capitolo « Del principio supremo di tutti i giudizi sintetici » Kant dice (Hegel cita la *Critica della Ragion pura* secondo la seconda edizione): « La possibilità dell'esperienza è dunque ciò che conferisce realtà obbiettiva a tutte le nostre conoscenze *a priori*. Ora l'esperienza poggia sull'unità sintetica dei fenomeni, cioè su una sintesi, secondo concetti, dell'oggetto dei fenomeni in generale, senza la quale non sarebbe mai conoscenza, ma una rapsodia di percezioni... L'esperienza ha dunque, a fondamento, i principi della sua forma *a priori*, cioè le regole universali della unità nella sintesi dei fenomeni... » (B 195; trad. it. Gentile e Lombardo-Radice). « Il principio supremo di tutti i giudizi sintetici è dunque: ciascun oggetto sottostà alle condizioni necessarie dell'unità sintetica del molteplice dell'intuizione in una esperienza possibile » (B 197).

Dobbiamo qui riassumere in breve come in Kant la problematica sia giunta ad accentrarsi cosí intorno alla sintesi: uno sviluppo che è diventato decisivo anche per Hegel ed è intervenuto nella sua fondazione della metafisica.

Ogni conoscenza umana (nel senso piú vasto, dall'intuizione empirica fino al concetto puro) è « connessione » di rap-

presentazioni di una molteplicità data nell'u n i t à di un oggetto: « Oggetto... è ciò nel cui concetto è u n i t o il molteplice di una data intuizione » (B 137). Di volta in volta è data anzitutto una determinata molteplicità, la quale nella conoscenza viene unita nell'unità di un « oggetto » contemporaneamente all'intuizione che accoglie questa molteplicità, e quindi non in un momento successivo. Ogni oggetto *è* per noi soltanto in un'unità che abbraccia una molteplicità. Ora, per Kant, quest'unità, che in primissimo luogo costituisce l'oggetto, poggia sopra una c o n n e s s i o n e che avviene per opera nostra; quest'unità non è mai data nell'oggetto medesimo, ma è « un *actus* della spontaneità dell'immaginazione, e siccome questa, a differenza della sensibilità, deve necessariamente essere chiamata intelletto, ogni connessione — sia che ne abbiamo coscienza oppure no — è.... un'operazione dell'intelletto, alla quale noi diamo la denominazione generale di s i n t e s i » (B 130). (« Fra tutte le rappresentazioni la connessione è la sola che non è data da oggetti, ma può essere attuata soltanto dal soggetto medesimo »: l'impostazione hegeliana del problema della sintesi, in contrapposizione a Kant, poggia sul rifiuto di questa tesi!) — Ora ogni connessione rinvia a una pretesa unità del medesimo molteplice connesso: « Il concetto di connessione porta con sé, oltre al concetto di molteplice e della sintesi del medesimo, anche il concetto dell' u n i t à d e l m e d e s i m o » (B 130; la spaziatura è mia). La connessione è possibile soltanto col riferimento a un'unità a cui si connetta. « La rappresentazione di quest'unità non può quindi nascere dalla connessione, essa invece rende in primo luogo possibile il concetto di connessione aggiungendosi alla rappresentazione del molteplice », è quindi un'unità che « *a priori* è presupposta a tutti gli altri concetti della connessione » (B 131).

I concetti puri dell'intelletto rappresentano già una sintesi *a priori*, la quale — conformemente al fatto che ogni sintesi è fondata sopra una precedente unità — « poggia sopra una base dell'unità sintetica *a priori* » (B 104). La sintesi pura delle categorie, essa stessa anteriore ad ogni esperienza, presuppone a sua volta un' u n i t à ancora piú originaria, che sola rende possibile la sintesi dei concetti puri dell'intelletto: l'originaria unità sintetica dell'appercezione.

Senonché, ogni unità è soltanto come u n i f i c a z i o n e ,

come azione («spontaneità») collegante, in generale: come sintesi! L'unità originaria è quindi unità sintetica: è in se stessa sintetica, è unità nell'unificare. L'unificare (connettere) e il dato in cui avviene l'unificazione, spontaneità e recettività si trovano inseparabilmente insieme all'originaria unità sintetica: essa è «data a priori» (B 134). (Questa dualità, presente nell'unità originaria, che in Kant è soltanto accennata, si viene a trovare al centro della problematica di Hegel).

L'unità ultima, che rende possibile per la soggettività umana ogni conoscenza e quindi ogni «oggettività» e ogni «realtà oggettiva» è quindi l'unità strutturale di un accadere (unità unificante); Kant la determina come l'unità unificante della pura autoscienza, dell'io penso.

L'originaria unità sintetica dell'appercezione pura è assunta da Hegel come impostazione della propria problematica. Fino a che punto quest'unità trascendentale fornisce il terreno per la genesi della differenza di soggettività e oggettività e per la loro unificazione? Fino a che punto essa è «la veramente necessaria, assoluta, originaria identità degli opposti»? (*Erste Druckschriften*, 238).

Per Hegel è di decisiva importanza che in questo «punto supremo della filosofia trascendentale» l'essere in se stesso sintetico dell'autocoscienza sia inteso come ciò che rende possibile ogni oggettività. Questo essere non è per lui la «vuota identità» del puro io-penso, bensí un concreto e realmente sintetico accadere, a cui appartengono già anche «la molteplicità, il corpo, la materia o quel che si vuole» (239). In questo senso Hegel afferma: «Kant dice molto bene...: mediante il puro io come semplice rappresentazione niente di molteplice è dato», niente di molteplice e quindi neppure alcuna unità! — Si manifesta qui in una prima maniera il vero o proprio intervento di Hegel contro Kant: nella unità trascendentale della pura autocoscienza Hegel accoglie tutto l'essere della vita; la sua originaria fondazione della metafisica, quale si è configurata nella *Fenomenologia dello Spirito,* pone la pura autocoscienza come «pura vita» e definisce la «vita» come «autocoscienza»; — la «vita» non come qualche

cosa che è fra altre cose, bensí nel significato assolutamente « trascendentale »: come l'essere che per la prima volta rende possibile per l'autocoscienza tutto ciò che è[4]. — In tal modo però ci siamo già spinti molto innanzi; questa tesi potrà trovare la sua giustificazione soltanto nella seconda parte del nostro lavoro. Torniamo ora all'interpretazione della presa di posizione di Hegel nei confronti di Kant in *Glauben und Wissen*.

Se Hegel orienta la sua critica della filosofia kantiana sul problema dell'unità possibile di soggettività e oggettività, « pensiero ed essere », ciò non va inteso nel senso che egli già con questa problematica sia tornato indietro rispetto alla posizione della filosofia trascendentale (ammettendo per esempio due sostanze originariamente opposte, *res cogitans* e *res extensa*, che dovrebbero poi essere di nuovo unite in un secondo momento). — Hegel invece, proprio per questa problematica, accetta il terreno della filosofia trascendentale: costituiscono il problema la differenza di soggettività e oggettività, possibile soltanto sulla base di un'unità originaria, e questa stessa unità originaria come condizione della possibilità della differenza. Se non si considera che qui Hegel assume il terreno kantiano come base del problema, non si può affatto intendere il concentrarsi dell'intera questione sul problema della sintesi e il ricollegarsi all'unità sintetica dell'appercezione.

L'originaria unità sintetica dell'appercezione era per Kant la condizione ultima della possibilità della conoscenza umana in generale, il che però vuol dire: condizione ultima dell'unità possibile, ovvero dell'unione di « dato e pensato », di « concetto e intuizione », « intelletto e sensibilità ». Se Hegel concepisce quest'unità come l'unificazione di « pensiero ed essere », di « soggettivo e

[4] R. Kroner in *Von Kant bis Hegel*, II, 1924 definisce questo intervento di Hegel con la seguente formula « Il problema della conoscenza si approfondisce e si estende... diventando il problema della vita vissuta ». Hegel scopre che non soltanto il conoscere e la volontà morale « appartengono alla coscienza trascendentale, bensí ogni esperienza vissuta, il complesso della « vita reale » (374).

oggettivo », egli non vuole in tal modo spezzare dogmaticamente la dimensione trascendentale. « Pensiero ed essere », « soggettivo e oggettivo » hanno qui ancora essi stessi un senso « trascendentale », sia pure già con un cambiamento caratteristico rispetto a Kant. In Hegel « essere » vuol dire già qui essere per il pensiero; « oggettivo » vuol dire già oggettivo per il soggettivo e viceversa. Proprio in base a questo stato di cose espresso nel giudizio sintetico *a priori*, viene sviluppato il problema (237):

Ciò che è dato nell'intuizione è dato come qualcosa che è; Hegel dice: « nella forma dell'essere », come presente, « oggettivo »; ed è sempre dato come « particolare », come una molteplicità di ciò che è qui ed ora, una sola volta, singolarmente. Ora, questo dato, in quanto ciò che è, si trova nella conoscenza sotto leggi e regole, che non sussistono m a i come enti, « nella forma dell'essere », bensí sempre soltanto come « pensati », « nella forma del pensiero ». Ed esso, in quanto molteplicità di ciò che è sempre soltanto « particolare » si trova sotto un'« universalità » che comprende questa molteplicità come unità, sotto l'unità del « concetto »; un'universalità che del pari è sempre soltanto « nella forma del pensiero ». E in quanto situato in tale « forma del pensiero », ciò che è si manifesta proprio come veramente è; quest'unità di « pensiero ed essere » non è un'unificazione arbitraria, contingente, successivamente avvenuta, di qualcosa di originariamente separato, ma siccome in questa maniera si uniscono « pensiero ed essere », ciò che pensa ed è si trova per la prima volta nella sua verità, il « soggettivo » *è* per la prima volta soggettivo e l'« oggettivo » per la prima volta oggettivo.

In questa maniera la questione della possibilità di quest'unità è fin da principio ricondotta al problema della sintesi: l'unità *è* appena e soltanto nel verificarsi di una s i n t e s i e al tempo stesso appena e soltanto in questa sintesi *è* la differenza.

Non è dunque soltanto per accogliere « storicamente » il punto di partenza kantiano che Hegel esordisce riprendendo la questione della possibilità dei giudizi sintetici *a*

priori. Qui i giudizi non rappresentano piú i modi tipici della conoscenza, ma sono piuttosto l'espressione gnoseologica della sintesi di « pensiero ed essere », e il problema viene subito spostato dalla possibilità del giudizio a ciò che nel giudizio propriamente avviene: alla situazione di fatto dello stesso essere che giudica. E da ciò appare poi che il punto di partenza assunto nel giudizio non è abbastanza originario, che il giudizio è già la « prevalente manifestazione della differenza » (240) e non dell'unità, che il vero elemento *a priori* dell'unità sintetica originaria compare nel giudizio soltanto nel suo « prodotto »: « come termini dell'opposizione: soggetto e predicato, e solo essi sono posti nella forma del giudizio, non già il loro esser uno come oggetto del pensiero » (241).

Ora, Hegel del giudizio sintetico *a priori* cosí interpretato dice che in esso « soggetto e predicato, quello come particolare e questo come universale, quello nella forma dell'essere e questo nella forma del pensiero, pur essendo eterogenei, sono al tempo stesso *a priori*, cioè assolutamente identici » (237 sg.); ed egli pone la questione della possibilità di questa identità assoluta di « pensiero ed essere », « soggettivo e oggettivo ». —

Pertanto invece di porre, come Kant, la questione della unità gnoseologica di concetto e intuizione, Hegel pone la questione dell'« assoluta identità » di « pensiero ed essere »! E tuttavia — come dicevamo fin da principio — in Hegel si deve trattare dell'unità « trascendentale », che è già data con l'essere della soggettività pensante, e non dell'unità « dogmatica » di due sostanze separate. Come deve intendersi ciò?

La sintesi compiuta nel giudizio sintetico *a priori* postula una precedente unità di ciò stesso che viene sintetizzato. Il « molteplice della intuizione », già prima di ogni atto giudicante, si deve trovare sotto un'unità assolutamente necessaria e universale, sotto la quale unità viene poi compreso nel giudizio. Come fondamento ultimo di quest'unità di dato e di pensato Kant, dopo aver risalito l'intera serie delle sintesi in cui si costituisce come

conoscenza l'esperienza umana, aveva indicato l'appercezione trascendentale. L'essere dell'io puro, la pura autocoscienza in quanto « io penso » è l'unico fine possibile di ogni dato di ciò che è; appena e solo per esso e mediante esso ciò che è può in genere manifestarsi ed essere come fenomeno. Il « molteplice dell'intuizione », per potersi in generale manifestare come ciò che è, deve necessariamente essere già diventato « oggetto », vale a dire, però, essere stato « unito » in un concetto (B 137). Ogni unificazione, ogni connessione non sussiste però mai già in virtú del dato stesso, ma un « atto di spontaneità » dell'io (B 130) e la connessione in generale del molteplice nell'oggetto, presupposto indispensabile di ogni connessione di oggetti, possono aver luogo soltanto mediante un io puro, il quale come « io stabile e permanente » fornisce l'unità immutabile per ogni molteplicità. In tal modo l'io puro non intrapende la sintesi successiva di una molteplicità ad esso anteriore, bensí con l'essere di questo io, inteso come io penso, avviene già una tale sintesi, e appena e soltanto nel compiersi di questa sintesi ciò che è *è* come unità del molteplice. Questa sintesi quindi non presuppone piú una pretesa unità verso la quale essa sintetizzi, ma solo nello accadere di questa sintesi sono (ovvero accadono) in generale unità e molteplicità, identità e differenza; l'unità della appercezione pura è un'unità « originariamente sintetica », in se stessa sintetica. E siccome questa sintesi originaria, in quanto « atto di spontaneità » dell'io, è necessariamente l'io penso (vale a dire, non semplicemente il pensiero, bensí il pensiero che pensa se stesso), con l'essere di questo io si verificano anche in primo luogo l'unità e la differenza di pensiero e di esser-per-il-pensiero — parlando in termini hegeliani: di « pensiero ed essere », « soggettivo ed oggettivo »; e già Kant chiama l'unità dell'appercezione — ancorché si tratti dell'unità dell'io penso, della soggettività — un'unità « oggettiva », perché solo mediante essa diventa in generale possibile un « concetto di oggetto » (B 139).

Pertanto, l'io penso dell'appercezione pura, in quanto

condizione trascendentale di ogni manifestarsi dell'essere, non può essere a sua volta qualcosa che è: né un soggetto che è, né un oggetto che è; come l'« io stabile e permanente », esso è per ogni manifestarsi di ciò che è l'unità « originaria », vale a dire produttiva, in cui e per cui si sviluppa per la prima volta la differenza di io esistente e di mondo esistente, di soggetto e di oggetto.

In questa originaria unità sintetica dell'apercezione trascendentale Hegel vede un'idea veramente « speculativa », l'idea piú profonda che traspare « attraverso la superficialità della deduzione delle categorie » (238, 240 sg.). Domandiamo: in che cosa consiste per Hegel la profondità di questo principio e in che cosa la superficialità della deduzione? Con la risposta a questa domanda deve chiarirsi anche l'allontanamento di Hegel dal terreno kantiano.

La profondità di quell'idea è vista da Hegel anzitutto nel fatto che si risalga al di là della dualità di intelletto e sensibilità, fino alla loro originaria unità unificante. Dice Hegel: in Kant la facoltà dell'originaria unità sintetica dell'appercezione, là dove la si concepisce come « idea veramente speculativa », è tanto « principio della sensibilità » quanto dell'intelletto (238), e quindi non già soltanto una superiore forma dell'intelletto o magari l'intelletto medesimo, e neppure la semplice esteriore o successiva riunione delle due facoltà, bensí il primo principio originario, da cui entrambe scaturiscono come dalla loro origine (240) sg.; che cosa significhi carattere originario del principio dovrà ancora esser chiarito in seguito). Pertanto la critica di Hegel non ha lo scopo di allontanare la sensibilità, l'intuizione dal centro della problematica in cui ancora si trovano per Kant. Hegel celebra esplicitamente come merito dell'idealismo kantiano l'aver mostrato « che né il concetto di per sé solo, né l'intuizione di per sé sola... è qualcosa » (236, 238). Invece, l'originaria unità sintetica è il *principio* ugualmente originario e ugualmente necessario delle due facoltà: ciò per cui soltanto esse sono quello che sono, il fondamento essenziale della loro possibilità.

Ora, in quanto è questo principio, l'appercezione trascendentale dell'io va nettamente distinta dall'io che è l'attività rappresentatrice e il soggetto, definito da Kant soltanto come ciò che accompagna tutte le rappresentazioni » (240). Mentre Kant aveva solo accennato al carattere fondamentalmente ontologico del principio, Hegel lo pone al centro della « deduzione». Quando l'appercezione pura e la sua sintesi rendono per la prima volta possibile il manifestarsi dell'ente come ente, l'oggetto per un soggetto, e quando si determina per la prima volta la differenza di soggetto e oggetto nella loro unità, allora anche lo stesso soggetto umano è per la prima volta « un prodotto » della scissione dell'originaria unità sintetica (241), allora dall'originaria sintesi dell'appercezione debbono necessariamente «separasi per la prima volta l'io come soggetto pensante e il molteplice come corpo e mondo » (239 sg.; la spaziatura è mia), allora l'identità originaria è tale « che da un lato diventa soggetto in generale, e dall'altro oggetto ed è originariamente l'una e l'altra cosa...» (241; la spaziatura è mia).

Hegel difende il carattere assoluto di principio dell'appercezione. Egli dice: il fare appello a questa unità in quanto sintetica, in quanto verificantesi in una sintesi potrebbe provocare l'obiezione secondo la quale « essa presupporrebbe l'antitesi e la molteplicità dell'antitesi, avrebbe bisogno di un essere indipendente da essa e di per sé sussistente, e sarebbe quindi per natura posteriore agli opposti » (239). Ma non è cosí. Infatti, ciò che forma l'essenza del puro io penso è proprio il fatto che unità *e* molteplicità, io *e* mondo in genere sono solo in virtú del verificarsi della loro sintesi. Pertanto questa sintesi — in quanto « relazione del molteplice con la vuota identità, con l'io » (239) — è la sintesi « assoluta », « originaria », la stessa origine assoluta da cui per la prima volta si « separano » l'« io e il mondo ».

Non è affatto un caso che Hegel nell'esplicazione della

sintesi assoluta [5] attribuisca la vera funzione di questa sintesi piuttosto alla facoltà dell'« immaginazione produttiva » che all'appercezione pura e collochi nei punti decisivi l'immaginazione in luogo dell'appercezione (240, 241, 258). Ciò che avviene nella sintesi assoluta e il modo in cui avviene sono, secondo Hegel, caratterizzati realmente in maniera molto piú esatta mediante la facoltà dell'immaginazione che non mediante la facoltà della semplice appercezione. Infatti già nel nome «immaginazione» (*Einbildungskraft)* è espressa la funzione fondamentale dell'io puro, la funzione della sintesi: essere alla maniera del formare-in-sé (*Insich-einbilden*) della molteplicità in unità, e, a dire il vero, non come se dalla molteplicità data venisse formata la successiva unità; invece solo l'essere dell'io è esso stesso il « produrre » di unità e molteplicità e il loro unificare immaginante; — esso è in un senso eminente « produttività », facoltà, « potenza » produttiva (241; anche nelle *Lezioni di Storia della Filosofia* Hegel, interpretando l'appercezione, ne fa notare il fondamentale carattere di « attività », di autoproduzione: XV, 565 sg.).

Un tale principio però — e in questo modo Hegel riassume il suo distacco da Kant come obiezione critica contro la deduzione kantiana — non può piú affatto essere inteso come facoltà della soggettività umana, e neppure della soggettività trascendentale, finché questa venga ottenuta soltanto risalendo alla struttura fondamentale della soggettività empirica. Kant però ha fatto appunto questo, giacché nel corso della deduzione aveva fatto di nuovo comparire l'immaginazione, ovvero l'appercezione stessa a lato dell'intelletto, ponendo essa come pura « potenza riflettente » e la sua identità come «identità riflessa (241). « Siccome questa immaginazione produttiva è solo una caratteristica del soggetto, dell'uomo e del suo intelletto, essa stessa abbandona il suo ambiente, per cui soltanto è

[5] Si tornerà su questo argomento in relazione alla determinazione del « concetto » (capp. XI e XV).

ciò che è, e diventa alcunché di soggettivo» (258). «E pertanto il giudizio assoluto dell'idealismo nell'esposizione kantiana può e, in questa potenza, deve essere inteso in maniera che il molteplice della sensibilità, la coscienza empirica come intuizione e sensazione sia in sé alcunché di non collegato e il mondo alcunché di dissolto, che solo in virtú dell'autocoscienza degli uomini ragionevoli acquisti un nesso oggettivo, stabilità, sostanzialità, pluralità e perfino realtà e possibilità, una determinatezza oggettiva che l'uomo vagheggia e proietta all'esterno» (242).

Già nello scritto sulla *Differenza fra il sistema di Fichte e il sistema di Schelling* Hegel aveva detto che l'originaria unità sintetica, in quanto principio trascendentale, va posta non solo «soggettivamente», ma anche «oggettivamente» (37sg.), «non solo nella forma del conoscere, ma anche nella forma dell'essere (79). Questa proposizione acquista ora, in virtú dell'interpretazione data da Hegel all'appercezione trascendentale, il suo senso determinato. Nella sintesi assoluta si costituiscono non solo la conoscenza e il conosciuto, ma anche il senso dell'essere stesso e ciò che è, in quanto cioè la sintesi assoluta come principio è ciò per cui ogni ente è per la prima volta come ente, ovvero — come Hegel dice una volta nella *Fenomenologia* — è «la pura essenzialità di ciò che è, ovvero semplice categoria» (177), la categoria sotto la quale ogni ente si trova già semplicemente in quanto ente[6].

[6] Questa trasformazione dell'unità trascendentale dell'appercezione in un «principio» dell'essere stesso è già stata nettamente messa in evidenza da Schelling come la vera svolta della filosofia postkantiana: «... ora dunque, proprio per questo, soggetto e oggetto erano realmente pensati come veri principi, liberati in modo da diventare veri ἀρχαί, e siccome in questa maniera erano ritrovati gli immediati principi dell'essere, cominciò anche a diventare possibile per la filosofia uscire dal semplice concetto soggettivo, con cui essa fino allora aveva cercato di procurare tutto, e accogliere in sé il mondo reale; la qual cosa rappresenta certamente il piú grande cambiamento avvenuto nella filosofia a partire da Cartesio» (*WW.*, 2, sez. III, 245; la spaziatura è mia. Schelling

Hegel interpreta la sintesi assoluta come « principio » ontologico nel modo seguente: quando l'unità strutturale di questa sintesi nella riflessione « viene spezzata e riflessa nei suoi opposti », si vengono allora a trovare da un lato il « concetto » in generale, e anzi nel duplice senso di comprendere e di concetto: pura unità, universalità *e* puro unificare, formare-l'unità (*Einheit-bilden*) (l'unità strutturale delle due determinazioni costituisce l'« io vuoto »), — e dall'altro lato la « molteplicità » in generale (239). Pertanto, nell'originaria « identità bilaterale » sono dati tutti e tre gli elementi che si richiedono per concepire il senso dell'essere come mobilità: l'unità come il sé (*Selbst*) stabile e permanente, l'unità come unificare e la molteplicità unificata.

In questo modo l'originaria unità sintetica viene ora posta come « principio », come « categoria semplice », come senso originario dell'essere: sintesi alla maniera dell'unità unificante della molteplicità. E questa sintesi avviene alla maniera dell'appercezione dell'io penso, e, per essere piú esatti, del produttivo immaginare-in-sé (*sich einbilden*), avviene nella chiarezza e nella potenza del rappresentare e dell'avvertire, cioè del s a p e r e. Infatti solo in questa chiarezza e potenza del rappresentare e dell'avvertire (come abbiamo visto già nel primo capitolo) è possibile un'unità veramente unificatrice. In quanto è tale sintesi percipiente, in quanto è sapere, il principio assoluto ha ancora esso stesso il senso ontologico della s o g g e t t i v i t à: unità pensante, concetto, io. Ma cosí si tratta di una soggettività che al tempo stesso è

parla qui della « filosofia della natura » nella sua originaria contrapposizione alla *Dottrina della Scienza* di Fichte).

Nella recente letteratura hegeliana il rapporto della sintesi assoluta di Hegel con la sintesi trascendentale di Kant viene fatto derivare troppo dalla problematica gnoseologica ovvero logico-formale, e in tal modo si perde di vista l'intento hegeliano di arrivare a un concetto dell'essere; cosí, per esempio, avviene in Siegfr. Marck, *Kant und Hegel*, 1917 (p. 34 sgg.). Fino a qual punto di vacuità può essere formalizzata l'ontologia hegeliana da un'interpretazione gnoseologica appare dal libro di Adolph Phalén, *Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie*, Uppsala 1912.

in se stessa oggettività; l'una non è anteriore all'altra; nel loro verificarsi e mediante il loro verificarsi esse sono per la prima volta e soltanto soggettività e oggettività. E in quanto tale « identità assoluta del diverso », il principio è « identità razionale », « ragione » (238, 241).

Proprio all'inizio dell'esposizione del problema bisogna sempre e ripetutamente far rilevare come lo stabilire il principio come « ragione » derivi da un orientamento secondo il senso fondamentale dell'essere come unità unificante (e quindi come mobilità!) e non sia affatto colto da una spiegazione che ne faccia la tesi fondamentale dello « idealismo » o del « razionalismo ». Vogliamo qui riassumere brevemente ancora una volta il fondamentale orientamento che ha condotto a questa impostazione:

Come « ragione » viene inizialmente stabilito il principio originariamente sintetico in se stesso, appunto in base al suo carattere sintetico: come un determinato modo di comportarsi (*sich-verhalten*) nella maniera dell'unificare, del sintetizzare la molteplicità nell'unità che si mantiene mediante questa molteplicità. Una siffatta unità unificante può però essere possibile soltanto come essere di un io, di una soggettività che possa avvertire (*ver-nehmen*) la molteplicità (come la sua propria negatività, in cui soltanto essa è positiva, è «posta»), distinguerla da sé (porla dinanzi a sé) e, in quanto cosí avvertita e distinta, riferirla a sé. Un siffatto distinguere è però appunto la funzione del pensiero, e, riferendosi a questo originario carattere fondamentale della sintesi distinguente, Hegel può dire « che ogni realtà consiste appunto in questo distinguere » (XV, 554). Soltanto un esser-uno che distingua, che avverta e che immagini in se stesso ciò che è stato avvertito, può mantenersi come indipendente nel compiersi della sintesi, nell'« attività infinita »; solo cosí, nel diventar altro, nel cambiamento, che l'accogliere e l'immaginare la molteplicità avvertita portano necessariamente con sé, esso può rimanere uguale a se stesso. Solo l'essere nella maniera dell'io

percipiente e conoscente è una tale « mobile identità con se stesso » (*Fenomenologia*, 17).

I termini « sapere », « comprendere ovvero concetto », « ragione » debbono fin da principio esser presi nel senso fondamentale in cui compaiono nella loro impostazione iniziale: un modo speciale dell'essere come mobile « identità con se stesso » che distingue e unifica. L'ampiezza che questi termini acquistano, al di là di ogni tradizione, non è un arbitrio: nella *Logica* Hegel rivela il fondamento comune dei loro diversi significati.

Hegel risolve ora la questione kantiana riguardante la condizione della possibilità dei giudizi sintetici a priori ponendo la « ragione » come questa condizione fondamentale: « la possibilità di questo porre [dell'indentità di soggetto e predicato nel giudizio, come dell'identità di particolare e universale, pensiero ed essere] è solo la ragione, la quale non è niente altro che l'identità di tali termini diversi » (238), e la sintesi del giudizio è solo l'espressione dell'« identità di soggettivo e oggettivo » (239), che costituisce il « principio » dell'essere. Poiché « la pura essenza di ciò che è » non è nient'altro che la sintesi verificantesi dell'uno e del molteplice, del soggettivo e dell'oggettivo, la sintesi del soggetto umano può esprimere *a priori* la verità dell'essere. « Pensiero ed essere » nel loro senso ontologico non sono qualcosa di diverso, bensí la medesima cosa: nel « principio » della sintesi assoluta, che in quanto « pensiero » in generale fa per la prima volta essere ciò che è, i due termini sono originariamente uniti, e quest'unità originaria fa nascere da se stessa la differenza. Il « mondo », la molteplicità data di ciò che è non è oggetto posto di fronte all'io umano, non è nulla di contrapposto ad esso dal punto di vista ontologico, ma « appartiene » in modo del tutto originario al suo essere come la negatività, mediante la quale soltanto esso è per la prima volta positività; come la molteplicità, mediante la cui sintesi esso in generale per la prima volta *è*, — cosí come tutto ciò che è, solo in virtú di tale sintesi *è*. — Gli « appartiene », a dire il

vero, in un modo tutto speciale, e quindi anche la sua sintesi è una sintesi speciale, quale non appartiene a nessun altro ente in questo modo, — un modo dell'essere che in seguito Hegel, nella *Logica* definisce sotto il titolo di « vita ».

La sintesi assoluta, che pertanto è « principio » « non semplicemente nella forma del conoscere, bensí anche nella forma dell'essere », è, nel suo compiersi, « l'unica vera realtà » (236); essa si compie come totalità. Il significato ontologico del concetto di « totalità » è già stato chiarito sopra. La sintesi assoluta e l'originaria unità sintetica, che avviene come sintesi, si « costituiscono » come « universalità » (238): questa sintesi è la « forma » universale sotto la quale ogni ente si trova fin da principio in quanto ente a priori, — la forma universale che è al tempo stesso la forma vera, giacché proprio ciò che è non si manifesta inizialmente nell'unità, bensí nella scissione e nell'opposizione e quindi nella non-verità (questo duplice senso dello stesso principio originario si mantiene attraverso tutta l'ontologia hegeliana e si accentua nella maniera piú evidente nella esplicazione dell'« idea »).

E se il principio viene considerato come l'« origine » da cui ciò che è si « separa », « scaturisce », « diventa », « si manifesta » (240 sg. », con queste espressioni naturalmente non si intende una causa trascendente rispetto a ciò che è, — origine è qui l'essere stesso di ciò che è, ciò per cui soltanto *è*. — Quando Hegel dice che dall'originaria unità sintetica « si dividono inizialmente nella manifestazione e prodotto necessariamente duplice tanto l'io soggettivo quanto il mondo oggettivo » (241), ciò vuol dire: l'originario carattere sintetico dell'essere in generale è la condizione della possibilità che l'« io soggettivo » dell'uomo emerga dalla totalità e conosca se stesso come soggetto della sintesi o si creda tale, che a tale soggetto si contrapponga il « mondo oggettivo » come ciò che è da esso sintetizzato.

In questa maniera però Hegel si viene a trovare di

fronte al suo vero compito: dimostrare realmente come « principio » la sintesi dell'originaria unità sintetica, rendere intelligibili i molteplci modi dell'essere, le « dimensioni » di ciò che è, come modi della sintesi assoluta e della sua unità. La « ragione » come l'« attività priva di dimensioni » mantenuta « nell'opposizione al finito » è « in sé vuota » (249); solo quando viene colta nellà pienezza delle sue dimensioni, è veramente « principio ». Certo inizialmente è ancora del tutto oscuro come, per esempio, l'essere di una cosa, di un vivente, di un concetto possa essere inteso come modo del verificarsi della sintesi assoluta, in quanto « identità razionale » esige per sé necessariamente il senso ontologico della s o g g e t t i v i t à (v. sopra p. 24), assumersi questo compito significa al tempo stesso mostrare i molteplici modi dell'essere come diversi modi di soggettività, la loro sostanza come soggetto. — La qual cosa però a sua volta implica: esplicare i molteplici modi dell'essere come diversi modi della mobilità; infatti il compiersi della sintesi assoluta, in quanto unità unificante, è esso stesso un determinato modo della mobilità: la « mobile identità con se stesso », il venire-a-se-stesso e il rimanere-con-se-stesso nell'esser altro. Le categorie dell'ontologia tradizionale vengono, nella *Logica* di Hegel, trattate in tal senso come i concetti fondamentali dell'essere nei diversi modi della mobilità.

Capitolo III

LA DIFFERENZA ASSOLUTA DELL'ESSERE. L'IDENTITÀ CON SE STESSO NELL'ESSER-ALTRO. L'ESSERE COME MOBILITÀ

Il concetto ontologico dell'assoluto, inteso come l'unità in se stessa sintetica della soggettività razionale, si trovava ancora in maniera del tutto oscura come « origine ed essenza » alla base dell'ente. Il successivo compito fu pertanto di sviluppare l'ente da questa origine ed essenza nei molteplici modi del suo essere, di spiegare la ragione non piú soltanto come l'« attività priva di dimensioni » (*Glauben und Wissen*, 249) nel senso del « cattivo idealismo », bensí come « totalità » realizzata e realizzante; tale compito consistette nella concreta presentazione e dimostrazione del nuovo concetto di essere che era stato asquisito. Questo compito di fondazione ontologica viene assolto — su terreni diversi e con diversi intenti — dalla *Fenomenologia dello Spirito,* da un lato, e dalla *Logica* dall'altro lato. La necessità di questa duplice fondazione può diventare evidente solo nel corso della stessa indagine. Siccome la *Logica* rappresenta l'elaborazione definitiva dell'ontologia hegeliana, in cui sono conservati tutti i contrasti della fondazione originaria, la sua interpretazione viene qui fatta precedere; partendo dalla *Logica* conviene raggiungere una via d'accesso che conduca alla problematica dei primi gradi della fondazione. Come base di partenza scegliamo un passo centrale della *Fenomenologia* in cui Hegel stesso caratterizza la nuova situazione che nei confronti di

Kant risulta dal nuovo concetto di essere che era stato elaborato.

« La ragione è la certezza di essere tutta la realtà. Questo in-sé, ovvvero questa realtà è ancora alcunché di assolutamente universale, la pura astrazione della realtà..., e l'io è quindi soltanto la pura essenzialità di ciò che è, ovvero la categoria semplice» (177). Ciò positivamente vuol dire: con la « ragione » è certamente già determinata la pura essenzialità dell'ente: ciò che l'ente deve necessariamente essere ritenuto in quanto ente. Quindi non piú semplice essenzialità dell'ente in contrapposizione alla coscienza, bensí il fatto che l'ente come « unità semplice », in quanto è uno, con tutta la sua molteplicità — cioè per l'appunto l'ente — è: nel suo essere è « realtà pensante »; « questa categoria significa che l'essere e l'autocoscienza sono la medesima essenza: la medesima non nel confronto, bensí in sé e per sé ». — Questo però in secondo luogo vuol dire anche negativamente: questa determinazione dell'essenza è inizialmente ancora soltanto alcunché di « universale » senza alcuna concrezione dimostrativa nella molteplicità di ciò che è, una pura « astrazione ». In generale, non si può ancora vedere come la molteplicità dell'ente possa essere compresa in base alla categoria semplice. Kant ha ammesso la pluralità delle categorie semplicemente come « ritrovamento » e « se ne è appagato », la qual cosa è biasimata da Hegel come un « insulto alla scienza » (178).

Ora, per la deduzione necessaria della pluralità delle categorie dalla categoria semplice ovvero « pura », Hegel dà qui un filo conduttore che è rimasto determinante per tutta la successiva elaborazione dell'ontologia e che aveva già guidato la precedente strutturazione nella *Jenenser Logik*. « Ora però questa categoria (semplice)... ha in sé la differenza; la sua essenza consiste appunto in questo: nell'essere immediatamente uguale a se stessa nell'esser altro ovvero differenza assoluta. Pertanto la differenza *è*; ma è perfettamente trasparente, ed è come una differenza

che al tempo stesso non è una differenza. Essa si manifesta come una molteplicità di categorie », — e anzi in maniera tale che molte categorie possono essere rese intelligibili come « specie » della categoria pura (*Fenomenologia*, 178 sg.; la spaziatura è mia).

Contemporaneamente a questa esigenza di dedurre le specie della categoria pura, Hegel afferma ancora un'altra esigenza: la proposizione, secondo cui l'autocoscienza razionale è in sé e per sé tutta la realtà e l'essenzialità di ciò che è, rimane una semplice affermazione, a cui si potrebbero contrapporre con ugual diritto altre affermazioni, finché lo stato di fatto stabilito non sia spiegato nella sua genesi. La ragione è « in sé la realtà tutta solo in quanto diventa questa realtà, o piuttosto si dimostra come tale » (176). In tal modo alla tesi, secondo cui l'assoluto è ragione, viene esplicitamente negato il carattere di tesi fondamentale assiomatica. La « prima » certezza non è la certezza della razionalità dell'ente in se stesso, bensí proprio l'eterogeneità dell'autocoscienza razionale e dell'ente oggettivo. L'ente s'incontra per la prima volta nella dualità di io ed oggetto; soltanto una concreta interpretazione dell'ente in questa sua oggettività può condurre a quella tesi e dimostrarla in base alla stessa oggettività. Solo nel tornare indietro, nella « riflessione », che parte dall'oggettività come « certezza opposta », la certezza della razionalità dell'ente può diventare da una semplice affermazione, che era, una verità (177). La *Fenomenologia dello Spirito* rappresenta appunto una tale strada.

Riassumiamo ancora una volta la situazione caratterizzata da Hegel in questo passo: il filo conduttore per la deduzione della pluralità dell'ente dall'originaria unità dell'assoluto deve necessariamente risiedere nella « pura essenzialità » dell'ente medesimo ed esser reso intelligibile in base ad essa; la pura essenzialità dell'ente deve necessariamente essere intesa come il far scaturire la molteplicità. Questa pura essenzialità dell'ente è qui però anzitutto soltanto ciò che determina ogni ente semplicemente in quanto ente: ciò per cui e in cui ogni ente in tutta la

sua molteplicità è « semplicemente unità » — l'essere di ciò che è (*Fenomenologia*, 178); Hegel dice esplicitamente: essenzialità ovvero semplice unità dell'ente). Questa semplice unità dell'essere viene ora determinata come diversa in sé e precisamente come identità con se stessa nell'esser-altro.

La concezione della categoria pura come identità con se stesso nell'esser altro dà la determinazione veramente ontologica della sintesi e della sua unità unificante (cfr. sopra cap. II). La molteplicità sintetizzata ha essenzialmente il carattere di « negatività » rispetto all'io sintetizzante (autocoscienza): è ciò che questo essenzialmente non è, il suo « altro ». Il modo della sintesi è quindi piuttosto un unirsi (mediarsi) con l'altro; un conservarsi come unità del sé e un permanere nell'esser-altro. E siccome l'unità è in se stessa necessariamente un'unità sintetica e si verifica anzitutto nel compiersi della sintesi, l'ente è ciò che è soltanto nell'esser-altro. La categoria reca « in sé la differenza »; appunto in ciò che l'ente è per sé: esso stesso e nient'altro, — in ciò appunto è altrimenti e per altro. « Essere per sé ed essere per altro » sono « posti come uno con la stessa categoria semplice ed essa è pertanto, al tempo stesso, ogni contenuto » (*Fenomenologia*, 314).

Il concetto ontologico di « identità-con-se-stesso nell'esser-altro » è cresciuto su un terreno piú primitivo di quanto inizialmente fa credere l'elaborazione di questo concetto nella *Logica*: esso risale al concetto ontologico della vita quale si è configurato nella *Fenomenologia dello spirito*. Questi rapporti dovranno essere esposti nella seconda parte.

A questo punto sia dato ancora un ulteriore riferimento. Con la determinazione dell'essere come identità-con-se-stesso nell'esser-altro, il cui senso completo potrà esser chiarito soltanto nel corso dell'interpretazione, è stato segnato il decisivo ritorno di Hegel all'ontologia aristotelica, il quale già a partire dalla *Jenenser Logik* guidava la fondazione. Il fatto che l'ontologia aristotelica sia stata accolta nella filosofia hegeliana non è stato finora trattato estesamente e anzi non è neppure

stato mai un vero e proprio argomento d'indagine[7]. Questo argomento non rientra nell'ambito della nostra indagine, tuttavia discuteremo i concetti fondamentali di Hegel mettendoli a confronto con le corrispondenti categorie aristoteliche. Hegel medesimo a proposito dei concetti di essere in sé ed essere per sé si è esplicitamente riferito ai concetti aristotelici di δύναμις e di ἐνέργεια (*Encicl.*, 85; I, 282, § 142 e aggiunta; *Gesch. d. Philos.*, I, 33 sg.).

A chiarimento della terminologia va osservato ancora una volta che in Hegel « essere » non significa mai ciò che da noi viene chiamato essere in senso spiccatamente ontologico, e quindi l'ente come ente (ὄν ᾗ ὄν); e neppure significa l'essere vero e proprio, l'essere essenziale, — ma indica già un determinato modo dell'essere: l'esistenza « immediata » (in diverse forme). Questo « essere » in senso hegeliano è sempre indicato mediante le virgolette.

Il carattere sintetico della categoria pura è stato ora pertanto determinato da Hegel identità-con-se-stesso nello esser-altro; la categoria pura, che deve essere considerata come l'esser-qualcosa nella sua « unità semplice », reca in sé questa « differenza assoluta ». Si può considerare questa determinazione come il punto piú alto della filosofia hegeliana, oltre il quale non si può risalire. L'essere stesso ha il fondamentale carattere di esser diviso, « spezzato »: è solo nell'esser - a l t r o , come identità con se stesso nel cambiamento; reca in sé sempre la sua « negatività », è sempre, nella sua piú intima essenza, negatività. Solo questa essenziale frattura e disunione dell'essere è il fondamento dell'essere come m o b i l i t à , come accadere; essa soltanto giustifica la pluralità di ciò che è come diversi modi dell'essere. Questi non sono nient'altro che i diversi modi dell'identità con se stesso nell'esser-al-

[7] Una visione complessiva dei problemi è data da Nikolai Hartmann nell'articolo *Aristoteles und Hegel* (« Beiträge z. Phil. d. deutsch. Idealismus » III, 1, 1923); ricerche particolari si trovano in Purpus, *Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel*, Berlin 1908, e in Erich Frank, *Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristoteles* (« Deutsche Vierteljahrschrift f. Literatur u. Geistesgesch. », V, 4, 1927).

tro, modi della concrezione dell'assoluta differenza, dello assumer-su-di-sé, diffondere e realizzare l'essenziale disunione; e appunto per questo sono modi della mobilità. Infatti, la « mediazione » dell'ente col suo esser-altro « non è nient'altro che la m o b i l e identità con se stesso », e appunto il suo « esser-per-sé », la sua « pura negatività » rispetto a ogni esser altro è la « sua facoltà di muovere » (*Fenomenologia*, 177; la spaziatura è mia). Siccome ogni ente è solo nell'esser-altro, nella negatività di se stesso, deve necessariamente d i m o s t r a r s i e a f f e r m a r s i nell'esser-altro per ciò che è. Esso non è in modo semplice e diretto ciò che è, ma deve esprimere, rappresentare, manifestare il suo essere contro la sua negatività. Ovvero, come Hegel dichiarò in seguito nella *Logica*: « Proprio questo è il carattere dell'assoluto: m a n i f e s t a r s i » (II, 163 sg.). Questa specifica mobilità dell'esprimersi, del mostrarsi costituisce la vera « realtà » dell'ente: essa è essenzialmente compiersi, realizzarsi. L'aver spinto in questa profondissima verità dell'essere lo sguardo (che, come si dovrà dimostrare, si volge col massimo rigore al concreto fenomeno dell'ente) fa sí che per Hegel rivivano, al di là di una secolare tradizione occultatrice, le grandi scoperte della filosofia aristotelica. Da questo punto di vista viene riscoperto il procedere della filosofia aristotelica: si parte dalla disunione e negatività dell'essere (il διχῶς delle categorie μορφή e στέρησις; — ὄν δυνάμει e ὄν ἐνεργείᾳ: *Fisica*, 201 a 3 sgg.; 191 b 27 sgg.; *Metafisica*, Θ, cap. 7) come dalla causa della mobilità (cfr. la spiegazione della κίνησις in *Fisica*, Γ) e si giunge fino alla dimostrazione della piú autentica mobilità e quindi del piú autentico essere nella νόησις νοήσεως (*Metafisica*, Λ) [8].

[8] La connessione della differenza assoluta con la fondamentale determinazione dell'essere come mobilità viene stabilita da J. E. Erdmann in *Grundriss der Logik und Metaphysik* (1841), § 16. L'introduzione delle determinazioni di tempo « prima » e « poi » (l'ente « prima » è qualcosa di altro rispetto a ciò che propriamente è « poi ») può, a dire il vero, nascondere il carattere ontologico

L'assoluta differenza dell'essere è quindi fondamento e terreno della sua concrezione: come lo svilupparsi e l'esser-cresciuto-insieme (*concreta*) della diversità; e questo svilupparsi e conciliarsi della disunione costituisce, in quanto concreto accadere, l'essere come mobilità, come continuo « pervenire all'essere », come « vitalità ». — Con perfetta chiarezza Hegel ha ripetutamente indicato questo fatto primitivo come la determinazione fondamentale che regge tutta la sua filosofia; cosí avviene particolarmente nella teoria del giudizio della *Logica,* la quale va considerata come la vera e propria esplicazione di questa determinazione, in base alla quale, in un processo retrogrado o di avanzamento, i modi dell'essere vengono indicati come

della differenza assoluta; ricollegandosi a tale questione e correggendosi, Erdmann parla (§§ 17-18) del « movimento eterno » dell'ente in opposizione alla sua genesi cronologica.

R. Kroner, in *Von Kant bis Hegel* (II, 1924), presenta la differenza assoluta e la sua mobilità come il vero fenomeno primitivo » della metafisica hegeliana: l'io assoluto « ritrovandosi... nel suo opposto, si appropria dell'altro e si pone come il tutto di se stesso. Questo movimento è l'assoluto « fenomeno primitivo » ... Questa attività, che ritorna in se stessa..., non è solo l'attività mediante la quale l'io si distingue da ogni altra cosa, ma è anche l'attività mediante la quale ogni altra cosa si distingue in se stessa, — mediante la quale ogni cosa è ciò che è; essa è l'essere stesso » (279). In tal modo la mobilità è stata ottenuta come determinazione fondamentale dell'essere: « L'essere è « esso stesso » soltanto in questo movimento, nel quale pone se stesso, si oppone a se stesso e si compone con se stesso » (318). Il radicarsi di questa esplicazione della mobilità nella problematica della sintesi è messa in chiara evidenza da Kroner.

Betty Heimann nel suo libro *System und Methode in Hegels Philosophie* (1927) dà uno « sviluppo del concetto come movimento » e del « movimento come concetto » (45 sgg.). Perviene al concetto di movimento mediante una costruzione del processo dell'esperienza intesa come « mediazione » e « passaggio » fra due « situazioni » del pensiero, delle quali una è la pura « interiorità del sentire » e l'altra il « concetto compiuto », il quale ha assunto nella sua unità l'infinita molteplicità del contenuto empirico. Il movimento stesso viene poi determinato in sintesi « dialettiche » sempre nuove: come « l'unità di distinzione e identificazione dei limiti cronologici » (46), come separazione e coincidenza di inizio e fine (47), come « unità di realtà e irrealtà », di « spazio e tempo », di « estensione e inestensione » ecc. — I rapporti di queste costruzioni con Hegel non mi sono riusciti comprensibili.

formazioni concrete della differenza assoluta: « La verità (della cosa) è però che essa sia spezzata nel suo dover essere e nel suo essere; è questo il giudizio assoluto su ogni realtà» (II, 306 sg.). — E nelle due lettere di Hegel a Dubor: « Nel senso dell'assoluto filosofico, io definisco il vero come concreto in sé, cioè come unità di opposte determinazioni, cosicché questa contrapposizione è ancora contenuta nell'unità, — ovvero la verità non è definita come alcunché di fisso, di rigido..., ma come in se stessa movimento, vita... » (*Briefe*, II, 130; nello stesso senso II, 79 sg.).

Si tratta ora di mostrare come Hegel svolge la differenza assoluta come determinazione fondamentale dell'essere in base ai concreti fenomeni di ciò che si presenta nel mondo come ente. Con ciò ci muoviamo già sul terreno della *Logica* [9].

Il pensiero si viene a trovare in difficoltà riguardo alla prima espressione della differenza assoluta nel tentativo di determinare ciò che gli si presenta ovunque e direttamente, di determinarlo in ciò in cui esso si presenta come ente: nel suo « essere » immediato. Questa casa qui, questa strada, gli uomini che vi camminano, i pensieri che ho nel vederli — tutto questo, per quanto eterogeneo sia, si incontra immediatamente come « essere ».

Immediatamente: con ciò è indicato il campo sul quale la *Logica* si muove nel suo primo libro. Il concetto di immediatezza può essere chiarito solo in base alla « mediazione » compiuta; qui ci dobbiamo accontentare di indicazioni provvisorie. La immediatezza non è anzitutto un modo di presentarsi o un dato dell'ente per una coscienza, bensí un modo di essere dell'ente medesimo. (La determinazione della immediatezza è quindi già perfettamente scientifica, anzi ontologica, — non rientra già nel campo dell'intelletto comune, della percezione immediata ecc.). « Immediato » è l'en-

[9] I numeri di pagina delle citazioni che seguono (fino al cap. VI) si riferiscono sempre — quando non sia indicato altrimenti — al primo volume della *Logica* (ed. Lasson).

te prima di aver acquisito la sua « essenza » e il suo « fondamento », nella determinatezza della sua esistenza che di volta in volta gli compete e gli tocca; l'ente quale non si è ancora espresso nell'« esistenza » in base alla sua « essenza », senza essersi ancora attuato e realizzato.

La peculiare storicità di questo accadere: il fatto che nella storia dell'ente l'« essenza » in primo luogo nasca e tuttavia esista da sempre, che l'esistenza immediata sia al tempo stesso presupposto e attuazione dell'essenza, si dovrà chiarire in seguito. (capp. VI e VII).

Ora, che cosa costituisce l'« essere » immediato di tutto questo che è? Non si domanda in virtú di che cosa questa casa diventi casa, questi uomini diventino uomini, questi pensieri diventino pensieri; si domanda che cosa si intende quando di tutti questi si dice: essi s o n o . Questo « essere », che si cerca, si deve necessariamente trovare in una dimensione completamente diversa da tutte le determinazioni possibili o effettivamente reali dell'ente; infatti, si attribuisce questo « essere » anche a due enti completamente diversi in ogni singola determinazione di fatto. Esso deve essere alcunché di semplicemente « indeterminato », giacché, se questo « essere » venisse caratterizzato anche soltanto da una singola determinazione, non sarebbe già piú il puro « essere ». Pertanto, nel tentativo di fissare questo « essere puro » in modo completamente astratto « per se », il pensiero s'imbatte nel « nulla » come singola « determinazione » di questo « essere ». L'« essere », che ovunque e in ogni momento viene espresso e compreso nell'« è », — questo « essere » non sussiste mai come tale e non si lascia mai come tale indicare.

Il « puro essere » si è pertanto convertito nel « nulla ». Cioè non già: « essere » *è* nulla, bensí: l'« essere » è se si è già « trasformato ». L'« essere » è solo nel trasformarsi nel nulla. Il nulla va pertanto accolto positivamente nell'« essere »: l'« essere puro » *è* soltanto come negatività di se stesso, cone e n t e determinato. « Non è semplice essere, ma e s s e r c i , preso in senso etimologico, essere

in un certo luogo; ma la rappresentazione spaziale non è qui pertinente » (96).

Questa proposizione esprime già la differenza assoluta come fatto primitivo dell'essere nel campo dell'immediatezza: l'« essere » è negato sempre soltanto come esistente qui ed ora, come « determinato », come accompagnato da una negazione (giacché ogni determinatezza nega il « puro essere » già sotto determinati punti di vista). « L'essere, come immediatamente è preso... ha un'esistenza empirica e si trova pertanto sul terreno dei limiti e del negativo. In qualunque termine o maniera l'intelletto si esprima, quando prende posizione contro l'unità dell'essere e del nulla e si richiama a ciò che è dato direttamente, proprio in questa esperienza non trova nulla come essere determinato, trova l'essere... con un limite o con una negazione » (87).

Ma neppure in questo modo il fenomeno concreto dell'ente è ancora raggiunto. L'« essere » si incontra non soltanto come essere determinato, bensí come ente determinato, non come esistenza, ma come esistente. È piú di una semplice pluralità di determinazioni reali (« qualità »); è un « concreto », concresciuto in un'unità, un « qualcosa ». In che cosa è fondata questa unità in se stessa concreta di ogni ente? Siccome a Hegel importa soltanto determinare questa unità immediata del « qualcosa », egli spiega il primo concreto modo dell'essere come mobilità. Egli indica la genesi dell'unità del qualcosa e anzi come un movimento che si compie da sé: « L'esistenza si determina.... essenzialmente nell'esistente... » (102; la spaziatura è mia).

L'unità, quale viene immediatamente incontrata da ogni ente, e in base alla quale soltanto, questo viene propriamente considerato come questo determinato ente, è essenzialmente una « unità negativa » e non un'unità « semplice »; nell'unità del qualcosa si concretizza in una prima maniera l'assoluta differenza dell'essere. Essa è unità soltanto in contrapposizione alla molteplicità includente ed escludente delle « determinazioni » in cui l'ente di

volta in volta è. (La casa è sempre soltanto casa come questa o quella casa, in questa o quella circostanza, in questa o quella condizione...). Il puro « esser-in-sé » di questo ente è sempre realtà solo in quanto viene negato: in quanto è qualcosa di altro rispetto al semplice « in sé », in quanto è nell'« esser-altro ». L'ente come esistente si trova già direttamente nella differenza di « esser-in-sé ed esistere (*Dasein*) ».

Nel suo esser-altro l'ente non soltanto esiste, non si trova semplicemente e tranquillamente nella sua esistenza, ma realizza in sé l'intima disunione della sua esistenza e solo in questo accadere è un concreto esser-qualcosa. Non esiste semplicemente in ogni determinatezza, bensí « in questa come esistente *è* la differenza, — della realtà e della negazione » (101 sg.). E anche la differenza non è semplicemente come se l'ente si spezzasse nel suo « essere-in-sé » e nella sua particolare e momentanea esistenza, bensí « nella stessa misura in cui ora queste differenze sono presenti nell'esistenza, esse sono anche nulle e superate » (102). E solo in questo accadere del superamento delle differenze si costituisce il qualcosa concreto quale immediatamente sussiste: « La realtà di fatto, e quindi ciò che sussiste, è l'esistenza in generale, differenza in essa e superamento di questa differenza » (102). L'esistenza diventa esistente concreto in quanto un ente facente parte di questa esistenza (un ente in sé) coglie la particolare determinatezza, in cui esso esiste, come sua negazione, la « riferisce a se stesso », la « media » con se stesso. In questo accadere: in quanto l'esistere si presenta e si esprime nella sua negatività ed è in questa stessa negatività derivando da se stesso, in tanto diventa in genere esistente, cioè diventa qualcosa. L'esistente si limita distinguendosi dal suo esser altro e in questo modo perviene a determinarsi: la fondamentale determinazione dell'esistenza è « l'essere divenuto » (*Encicl.*, I, 179, § 89); l'esistenza è soltanto in quanto « divenuto », in quanto « risultato » (*Encicl.*, 57).

In tal modo l'unità (negativa) dell'ente si è determi-

nata come unità che accade, e questo accadere dispensatore dell'unità fu poi inteso in maniera piú rigorosa come un superare e immaginare differenze, come una mediazione dell'esser-altro. L'unità dell'ente si costituisce in una mobilità che non viene dall'esterno e non si svolge all'esterno, ma ha come « fondamento » l'ontologica « negatività » dell'ente medesimo. Pertanto, questa mobilità è movimento di sé: l'ente stesso si muove in essa, e in questa mobilità esso diventa padrone del suo esser-altro; superando e mediando, esso domina le sue determinazioni; queste non sono fissate e attaccate, cosicché esse potrebbero a capriccio scomparire e cambiare, ma l'ente esiste in esse come loro padrone. Solo in questa mobilità, sostenuta e mantenuta da una determinata potenza, in questo processo di appropriazione, dominio e assimilazione del suo esser-altro, il qualcosa diventa ciò che *è*: diventa esistente; l'ente è diventato il « centro » portante e conservante delle sue alterità e differenze.

L'unione dell'assoluta differenza dell'esser in sé e della esistenza mediante la concezione dell'essere in sé come potenza realizzantesi (δύναμις, *qua potentia*) fa di questo concetto il centro dell'ontologia hegeliana. Esso per la prima volta fonda veramente l'impostazione della « sostanza come soggetto »; in virtú di esso l'orientamento concernente l'io conoscente, considerato come la vera identità-con-se-stesso nell'esser-altro, si converte nell'orientamento concernente l'essere della vita, in cui la potenza dell'essere-in-sé si è realizzata in modo speciale.

Il concetto di potenza ha trovato la sua esplicita legittimazione e attuazione soltanto con l'esplicazione della « realtà » (capp. IX e X), dopo che con la dimensione dell'essenza era stato preparato il terreno per il processo di superamento e di mediazione quale si verifica nell'esser-in-sé potenziale (capp. VI e VII). Quest'ampia anticipazione era però necessaria, perché solo partendo di qui può rendersi intelligibile la specifica impotenza del qualcosa considerato come ciò che immediatamente è.

Torniamo ora all'interpretazione dell'unità del qual-

cosa. Già in questa dimensione dell'ente, l'esser-in-sé si rivela come una certa potenza immediata, ma si dimostrerà poi che questa potenza, appunto a causa della sua immediatezza, è piuttosto un'impotenza.

La genesi del qualcosa aveva già fatto apparire il « semplice essere » immediato come un accadere concreto estremamente complesso, in cui lo stesso esistente per la prima volta si attua. Dal modo di questo accadere si poté desumere la struttura del qualcosa che accade: il suo essere venne ulteriormente determinato come « esser concentrato in se stesso » (102). Nella sua esistenza il qualcosa è concentrato in se stesso: si muove come esso stesso « in sé » nel suo esser-altro; ha — secondo la significativa espressione dell'*Enciclopedia* — un'« estensione dell'esistenza » (59; I, 180, § 91), nella quale esso si collega e si delimita nelle sue « relazioni con altro ». Anche la piú immediata esistenza va quindi già intesa come una certa potenza: qui qualcosa si concretizza per sé in contrapposizione ad altro, qualcosa si determina esso stesso all'esistenza. A questo fenomeno allude la già citata proposizione dell'autodeterminazione dell'esistenza all'esistente. L'ente si lascia concepire soltanto nella sua concrezione, quando viene inteso come questo accadere in sé e in base a sé: come « mediazione di sé con se stesso » — divenire di se stesso. Tale accadere però è, per il suo carattere, necessariamente accadere di un soggetto, nel duplice senso che nella mobilità dell'esistenza qualcosa permane come un io in sé, e che quest'elemento permanente si trova in un rapporto intrinseco ed estrinseco col suo esser-altro: è « essere concentrato in sé ».

Si trova qui originariamente la necessità dell'impostazione della « sostanza come soggetto », dalla quale, secondo le parole di Hegel nella *Fenomenologia*, « tutto dipende ». Essa è richiesta non da qualche fondamentale tesi « idealistica », non da qualche assunzione della filosofia trascendentale, ma si fonda sulla conoscenza dell'essere come mobilità: l'esser-soggetto è il vero modo del rimanere-con-

-se-stesso nell'esser-altro. È richiesta dall'oggettività concettuale di Hegel, la quale non recede da alcuna delle conseguenze che « spaventano » l'intelletto comune. Hegel già nell'esistenza immediata di ogni qualcosa aveva scoperto quell'intima disunione e mobilità che principalmente costituisce ogni ente come unità. Con perfetta chiarezza ciò è espresso nella prefazione alla *Fenomenologia*: « La sostanza vivente è inoltre l'essere che in verità è s o g g e t t o , ovvero, ciò, che significa la stessa cosa (!), che in verità è reale solo in quanto essa è il m o v i m e n t o d e l p o r r e s e s t e s s a , ovvero è la mediazione fra il suo divenir-altro e se stessa » (15; la spaziatura è mia).

Se il movimento sostiene realmente questa parte centrale per l'ontologia hegeliana, se ne dovrà trovare almeno un accenno là dove Hegel fa in modo esplicito del movimento l'oggetto della ricerca: nella filosofia della natura. Comunque, ivi non ci si può attendere piú di un accenno, giacché la filosofia della natura si muove in una dimensione completamente diversa da quella della *Logica*: essa ha come oggetto già determinate « forme » reali dell'« idea » e non può dare alcuna determinazione ontologica. — Pertanto, neppure ci si deve meravigliare del fatto che il movimento venga trattato nella parte dedicata alla « meccanica ».

E tuttavia là si trova accennato il senso propriamente ontologico del movimento: « Cosí il movimento è il concetto della vera anima del mondo; noi siamo avvezzi a considerarlo come predicato, come stato, ma in realtà esso è il sé (*das Selbst*), il soggetto come soggetto, il rimanere dello stesso scomparire » (*Encicl.*, II, 65, § 261, aggiunta).

Per tale via diventa in una prima maniera manifesto già anche il nesso dei due significati del concetto di soggetto fra loro e con il concetto di soggetto nel giudizio. Il fatto che ogni ente si trovi essenzialmente nella diffeernza fra essere-in-sé ed esistenza si esprime già in quanto l'ente si manifesta da sé come soggetto di un giudizio, come ὑποκείμενον dei predicati che lo determinano. La realtà si trova, secondo Hegel, in se stessa e in base a se stessa nella « divisione originaria » [« *Urteilung* » a cui si riconnette etimologicamente *Urteil* = giudizio N. d. T.], cosicché io posso considerare l'ente sempre sol-

tanto come questo e quest'altro. In ogni determinazione dell'ente è già sempre distinta la sua esistenza momentanea dal suo essere in sé e tuttavia raccolto di nuovo in unità. Il fondamento ontologico della teoria hegeliana del giudizio è trattato nel cap. XII.

Con la presente interpretazione è anche confutata l'opinione di Dilthey secondo cui il concetto di « esser-altro » è soltanto un « concetto per uscire dall'imbarazzo » (*Schriften*, IV, 220 sg).

Capitolo IV

LA MOBILITÀ COME CAMBIAMENTO. L'INFINITÀ DELL'ENTE

Hegel aveva concepito l'esistenza del qualcosa immediato come « esser-concentrato-in-sé » e questo esser-concentrato-in-sé, nella sua peculiare potenza, come esser-soggetto. Con l'ulteriore esplicazione del modo di essere dell'ente immediato questa determinazione trova una decisiva correzione. Il qualcosa è « solo il cominciamento del soggetto; — l'essere concentrato in sé ancora del tutto indeterminato » (102; la spaziatura è mia). Certo, anche l'ente immediato *è* solo come « mediazione con se stesso », ma questo accadere mediatore ha il qualcosa soltanto in sé; trascorre, per cosí dire in esso, si realizza soltanto con esso. È un accadere unidimensionale, che nel qualcosa trascorre e si esaurisce, e non è ancora fondato nell'« essenza » dell'ente che in tal modo accade. L'esser-concentrato-in-sé del qualcosa è di una specifica *im*-potenza. Questa impotenza è un carattere positivo del suo essere: essa significa non la mancanza di ogni potenza, bensí soltanto il « cominciamento » della potenza, il suo grado minimo; essa è possibile soltanto sulla base di una potenza. Ci si deve attenere al paradosso secondo cui l'essere è inizialmente come mediazione immediata, come unità senza l'unificazione fondata nella sua essenza. Questa impotenza caratterizza il modo della mobilità del qualcosa come « cambiamento ».

Appunto a causa della sua impotenza, l'ente immediato è lasciato alla mobilità del suo essere: esso non può

5.

propriamente trattenerla in sé, né propriamente mantenersi in essa. Il suo esser-concentrato-in-se-stesso si modifica con ogni sopravveniente determinatezza, si sopprime con ogni determinatezza e diventa un altro essere-concentrato-in-sé-stesso, un altro qualcosa. « Il qualcosa come divenire è un trapassare, i cui elementi sono lo stesso qualcosa e il cui perché è il cambiamento » (103). Il qualcosa *è* soltanto nel continuo trapassare in altro. Questo carattere della sua mobilità non è stato finora considerato in modo completo; solo mediante la sua esplicazione può essere raggiunta la perfetta determinazione ontologica dell'ente immediato.

Abbiamo già constatato nell'essere del qualcosa la dualità di essere-in-sé ed esser-altro. Questo esser-altro viene ora concepito piú rigorosamente come « esser-per altro »; questa concezione ha lo scopo di assumere costitutivamente il cambiamento nell'essere dell'ente immediato. L'esser-altro riguarda l'esser-in-sé dell'ente medesimo; l'ente in se stesso rinvia a un altro, realizza il suo esser-in-sé in questo rapporto con un altro, — è per un altro. — E nel contempo (come ancora si dovrà dimostrare) l'ente in sé diventa in tal modo un altro, trapassa in altro.

Bisogna qui richiamare l'attenzione sul duplice significato che acquista il termine « esser-in-sé ». In primo luogo esser-in-sé significa positivamente: ciò che l'ente rimane in sé di fronte a ogni determinatezza contingente della sua esistenza. Il concetto opposto a questo in sé positivo è esistenza, esser-altro. In secondo luogo, essere-in-sé vuol dire negativamente: ciò che l'ente è in sé, senza però averlo ancora espresso, manifestato e realizzato; la sua semplice « essenza » (astratta) in contrapposizione alla sua « realtà » derivata dalla sua essenza. Il concetto opposto a questo in-sé negativo è l'esser-per-sé.

Questi due significati, insieme ai loro concetti opposti, si trovano ora in un'intima connessione. Siccome per Hegel il vero senso dell'essere si realizza pienamente solo nell'essere-per-sé, ogni ente in se stesso tende a far sí che ciò che esso è diventi manifesto e venga compreso nella perspicuità intelligente della coscienza; — tutto ciò che è soltanto in sé, appunto per questo è per-un-altro (coscienza), al quale

esso è contrapposto e che per la prima volta intende questo ente-in-sé nella sua verità. L'intima necessità di questo duplice significato potrà essere chiarita soltanto in seguito.

Se l'esser-altro appartiene all'essere-in-sé dell'ente, questo si conserva appunto nel suo esser-altro, si mantiene in sé, ciò vuol dire: secondo il suo essere ogni ente è « esser-per-altro ». Pertanto la differenza assoluta dell'essere conduce al di là dell'unità immediata di ciascun ente apparentemente chiusa in se stessa; conduce alle « relazioni » che ogni ente ha con un altro ente; esse appartengono all'esser-in-sé dell'ente. Solo questa connessione essenziale e reciproca di tutti gli enti costituisce la molteplicità concreta dell'ente nella sua esistenza immediata. Qualcosa ed altro non si escludono reciprocamente, « la loro verità è la loro r e l a z i o n e ; l'esser-per-altro e l'esser-in-sé sono quindi posti come momenti di un'unica e medesima cosa, come determinazioni che sono r e l a z i o n i e nella loro unità rimangono nell'unità dell'esistenza » (106; la spaziatura è mia). — (Già la prima determinazione di questo concetto rende manifesto che qui Hegel si è imbattuto nella categoria aristotelica del πρός τι. Hegel medesimo fa rilevare la differenza della categoria platonica di ἕτερον ad esso affine) (105).

In questo accadere del qualcosa, che quindi è ora un concreto accadere nel riferimento ontologico all'altro [10], la differenza dell'essere si è ancora accentuata. Essa appare ora come differenza di « determinazione » e di « modo di essere ». Nel divenir altro l'essere in sé non si dimostra un *medium* neutrale, che accolga in sé ogni alterità qualsiasi, bensí una struttura aperta solo a certe possibilità

[10] « Cosí ogni esistenza si determina, anche per la rappresentazione, quanto un'altra esistenza, cosicché non rimane un'esistenza che sia determinata solo come un'esistenza, che non sia fuori di un'esistenza e quindi non sia essa stessa un altro » (105). L'altro non è « tale da esser da noi trovato solo in modo che qualcosa possa esser pensato anche senza di esso, ma qualcosa è in se stesso l'altro di se medesimo e per il qualcosa il suo limite diventa oggettivo nell'altro » (*Encicl.*, I, 182, § 92, aggiunta).

alla quale l'ente, in tutto il suo divenir altro, rimane conforme come alla sua « determinazione ». Questo rimaner-conforme è il modo del suo rimanere con sé, della sua unità. Nell'essere del qualcosa esso si dimostrerà ancora quale semplice « cominciamento » di tale potenza esercitata sul divenir altro, e quindi come un'impotenza. In quest'impotenza risiede il fondamento del fatto che qualcosa non cambia, bensí piuttosto diventa un altro (ente, qualcosa). L'ente immediato acquista la sua « determinazione » solo trapassando in altro; solo in questo passaggio esso perviene alla « pienezza » del suo essere. « La determinazione è l'affermativa determinatezza come l'esser-in-sé a cui il qualcosa, nella sua esistenza in contrapposizione al suo inviluppo con altro, da cui verrebbe determinato, rimane conforme, si mantiene nella sua identità con se stesso, la fa valere nel suo esser-per-altro. Esso realizza compiutamente la sua determinazione in quanto la sua ulteriore determinatezza, la quale all'inizio si sviluppa variamente attraverso il rapporto di esso con altro, diventa la sua compiuta attuazione, conformemente al suo esser-in-sé » (110). — La categoria della « determinazione » caratterizza l'essere come cambiamento e nel cambiamento; essa concretizza l'esser-in-sé concependolo non piú come quiete, bensí come movimento continuo nella relazione con altri enti: la pienezza dell'essere si attua come sempre nuova « realizzazione dell'essere-in-sé con determinatezza » (111). E la realizzazione non solo è sempre soltanto in divenire, ma non è mai compiuta: la determinazione è soltanto di nuovo come un « dover essere, cioè la realizzazione, che è incorporata nell'in-sé di essa, nella forma di in-sé in generale in contrapposizione all'esistenza che non le è incorporata » (ibid.).

La « determinazione » dell'ente è una determinazione mai compiuta. Essa ha sempre di fronte a sé un'« esistenza non ancora incorporata », un'esteriorità che essa non si è ancora assimilata. « Costituito cosí o altrimenti, qualcosa è concepito come nell'influsso e nei rapporti esteriori.

Questa relazione esteriore, da cui la costituzione dipende e l'esser determinato da qualcosa di altro appare come alcunché di contingente. Ma è la qualità del qualcosa l'essere abbandonato a questa esteriorità e avere una costituzione » (111). La relazione del qualcosa nell'esser-per-altro non è qui piú semplicemente l'« estensione dell'esistenza », bensí è la qualità dell'esistente medesimo, interviene nella « determinazione » di esso: « la determinatezza, che in tal modo accoglie in sé l'altro..., introduce l'esser-altro nello essere-in-sé ovvero nella determinazione, la quale pertanto viene degradata a costituzione » (112).

Ora pertanto la determinatezza del qualcosa mediante l'altro, l'esteriorità dell'esser-per-altro si dimostra non solo come il limite immediato del qualcosa, ma come costituente lo stesso essere-in-sé, la determinazione del qualcosa. « Il suo limite, in quanto cessazione dell'altro in esso, è esso stesso nel contempo soltanto l'essere del qualcosa; questa, in virtú del suo limite, è ciò che è ed ha nel suo limite la sua qualità » (114). Il limite è « principio » (115 ἀρχή) dell'ente medesimo (la categoria aristotelica del πέρας).

Ma se è cosí, se i singoli enti non coesistono semplicemente immobili nella loro delimitazione, se questa limitatezza costituisce al tempo stesso la mobilità del loro essere, allora avviene che « il qualcosa, che è soltanto nel suo limite, del pari si separa da se stesso e rinvia al di là di se stesso, al suo non essere dichiarando questo come suo essere e trapassando in esso » (115). Abbiamo visto che « l'« essere-in-sé del qualcosa è caratterizzato da una specifica impotenza: poiché la sua unità è ancora priva di « essenza » e di « base », esso rimane abbandonato all'accadere del suo esser-altro; « cade », per cosí dire, in ciascuno dei suoi cambiamenti diventando cosí sempre alcunché di diverso, cioè un altro qualcosa. Il qualcosa pertanto non si modifica, ma trapassa in altro, « trascorre ». La sua unità è soltanto l'unità di questo nesso di movimento: la foglia *è* foglia solo se appassisce; il germe *è* germe solo in quanto « trascorre » diventando frutto. L'essere dell'ente immediato si costitui-

sce, in generale, solo in una mobilità che significa il completo trascorrere del singolo qualcosa che è, l'uscire dal suo limite, che è il suo stesso essere-in-sé, è quindi uscire da se stesso. La « fine » dei singoli enti va quindi accolta nel loro essere in modo che solo mediante questa fine si realizzi il loro essere; il singolo ente è il finito. « Quando delle cose diciamo che esse sono finite, intendiamo con ciò che esse... non sono semplicemente limitate... ma piuttosto che il non essere costituisce la loro natura, il loro essere. Le cose finite sono, ma la loro relazione con se stesse... è di inviarsi al di là di se stesse, al di là del loro essere. Esse sono, ma la verità di questo essere è la loro fine. Il finito si trasforma non solo come qualcosa in generale, bensí trascorre; e non è semplicemente possibile che esso passi, in modo da poter essere senza passare, ma l'essere delle cose finite come tale è di avere il germe del trascorrere come loro essere-in-sé: l'ora della loro nascita è l'ora della loro morte » (117).

Bisogna inserire queste straordinarie parole nel nesso in base al quale esse furono scritte. La finitezza si presenta qui come determinazione oggettiva dell'ente nel campo dell'ontologia; qui non si tratta piú soltanto della finitezza « critica » della conoscenza umana o dell'esistenza umana, per esempio, in confronto con l'infinità dell'*intuitus originarius* di Dio, ma si tratta dell'infinità come determinazione ontologica dell'ente in generale! E anzi: questa determinazione dell'infinità è nata da una concreta interpretazione dell'ente che si incontra in generale. Ma ciò vuol dire: il concetto di infinità viene per la prima volta staccato dalla tradizione teologica e posto sul terreno della ontologia puramente filosofica! Non è piú la finitezza dell'ente come *ens creatum* in contrapposizione al Dio creatore, ma questa infinità non ha piú in generale nessun contrapposto, e cosí neppure l'infinità dell'ente medesimo (il quale contrapposto è rifiutato da Hegel appunto come la « cattiva » infinità). — Partendo di qui, Hegel ha aperto una nuova dimensione: l'universale storicità dell'ente. In tal modo egli ha sgombrato la via a una

prima comprensione essenziale di ciò che è storico. L'accadere dell'ente finito non è uno sviluppo verso una qualche meta prestabilita o no; non è in generale un accadere indirizzato verso..., bensí un accadere attuantesi puramente in se stesso; esso è immanente all'ente. L'ente finito non *ha* storia, ma *è* storia. E la storia dell'uomo è solo un modo dell'universale accadere in generale, ed è da intendersi solo nell'ambito di questo.

Per il momento queste sono soltanto tesi che debbono ancora esser dimostrate. Ci siamo spinti molto al di là del punto effettivamente raggiunto. Anzitutto sorge la domanda: come si concilia con queste affermazioni il fatto che nella *Logica* il capitolo « La finitezza » sia seguito immediatamente dal capitolo « L'infinità »? Che proprio qui Hegel stigmatizzi quale funzione dell'intelletto comune il rimanere nella finitezza? Che egli abbia denominato la sua *Logica* « Rappresentazione di Dio... quale è nella sua essenza eterna prima della creazione della natura e di uno spirito finito »? Che nelle sue lezioni di filosofia della storia abbia trattato univocamente la storia come uno sviluppo verso una determinata meta?

Capitolo V

FINITEZZA E INFINITÀ. L'INFINITÀ COME CARATTERE DELLA MOBILITÀ

Sebbene la problematica raccolta nel primo libro della *Logica* sotto il titolo « Infinità » non rientri direttamente nel quadro di questa indagine (in questi capitoli Hegel non sviluppa propriamente la questione ontologica; nessun elemento nuovo vi si manifesta, e viene soltanto spiegato con maggior precisione quanto era già stato scoperto), dobbiamo tuttavia affrontare brevemente quest'argomento, perché i molti equivoci ad esso inerenti hanno fatto perder di vista proprio ciò che è decisivo.

La determinazione dialettico-formale dell'infinità è semplice: il finito si rivela come ciò che, necessariamente e secondo la sua natura, deve andare al di là di se stesso e diventare il suo altro. Questo altro del finito è però l'infinito. In se stessa quindi, la finitezza, mentre è tale, è anche infinità. Con questo però non si è detto nulla, finché questa determinazione, in quanto dialettico-formale, rimane campata in aria. Domandiamo: che cosa essa significa nel nesso della indagine ontologica?

Come abbiamo visto, costituisce l'essere dell'ente finito il trascendere ciò che esso di volta in volta è come qualcosa (ente), l'avere il suo essere in sé come auto-determinazione, la sua auto-determinazione come dovere. La momentanea determinatezza dell'ente finito non è solo come « principio » limite del suo essere, bensí anche come « barriera » principio del suo dover essere. L'ente finito si trova sotto la necessità che lo costringe al rinvio

oltre se stesso; deve diventare altro, — solo cosí diventa *se stesso*.

Il dover essere è un carattere ontologico dell'ente finito. Con questa definizione Hegel ha riportato il concetto di dover essere dalla non-storica sfera dell'etica kantiana del dovere, nonché in genere da ogni filosofia morale di carattere trascendentale, sul terreno del concreto accadere storico. L'impostazione originaria dell'unità di uomo e mondo viene ovunque mantenuta da Hegel. La pura etica del dovere dell'idealismo trascendentale si sviluppò dal dissolversi di questa impostazione e dal rendere assoluto il soggetto umano purificato in senso trascendentale. Ma questo soggetto è esso stesso soltanto il determinato modo di essere di un determinato ente in generale. Il « luogo » dell'etica può essere trovato soltanto attraverso una riflessione ontologica universale!

L'ente finito è soltanto come un trascendere se medesimo, come l'altro di se medesimo. L'essere del finito è *trascorrere*. Ma *verso dove* trascorre ora l'ente?

Anche questa domanda ha già avuto risposta da Hegel: esso non svanisce, non diventa nulla, ma proprio in questo trascorrere diventa se stesso! Il suo *essere* stesso è questo trascorrere. Certamente l'essere preso isolatamente, fissato e singolo trascorre; ma la singolarità dell'ente determinato qui ed ora, cosí e cosí non *è* affatto l'ente, ma questo *diventa* altro solo nel suo ontologico rapporto con altro, nel concreto accadere dell'esser-per-altro. « La pianta oltrepassa la barriera di essere come germe, del pari oltrepassa quella di essere come fiore, come frutto, come foglia; il germe diventa pianta adulta, il fiore sfiorisce ecc. » (I, 123). E ciò non avviene soltanto nella dimensione dell'ente in quanto *vivo*. La differenza assoluta, la dualità e disunione dell'essere è un'universale determinazione ontologica, e come tale è il fondamento di *ogni* accadere. « Anche il sasso medesimo, in quanto qualcosa, è distinto nella sua determinazione ovvero nel suo essere-in-sé e nella sua esistenza, e pertanto trascende anche i suoi limiti... Se esso è una base suscettibile di

acidificazione, sarà ossidabile, neutralizzabile ecc. » (122). Solo nel nesso universale di questo accadere, in cui ogni singolo qualcosa esistente trascorre, si attua compiutamente l'essere di ogni singolo ente. L'« essere-in-sé » dell'ente (qualcosa) si determinò come potenza oppure impotenza al di sopra dei suoi cambiamenti; a questa sua potenza appartiene come determinazione, posta nel suo sé (« autodeterminazione »), anche l'intero campo dei suoi cambiamenti: il suo « esser-per-altro ». Se questi cambiamenti avvengono anche soltanto in esso e con esso, la sua potenza è soltanto una potenza « immediata », e quindi propriamentte un' impotenza; — anche in quest'impotenza l'ente è ancora un « esser-in-sé », un mezzo mediatore, un esser-presso-di-sé nell'esser-altro. Anche l'impotenza non è la mancanza di ogni potenza (in tal caso non sarebbe un qualcosa che è, bensí una somma e una successione di qualità mutevoli), bensí una piccola, una debole potenza: solo l'inizio del « soggetto », del sé veramente potente. Anche ciò che nell'esser-per-altro avviene immediatamente col qualcosa, non è accadere esteriore estraneo al qualcosa, ma forma proprio l'esistenza del qualcosa; in esso si realizza il suo essere-in-sé come determinazione: fa parte del suo essere « rinviare » al di là della sua momentanea determinatezza come al di là del suo limite. — Ciò che « trascorre » è, per cosí dire, sempre soltanto uno stato isolato, sciolto dal nesso dell'accadere dell'ente e fissato, appunto soltanto il « qualcosa » (un determinato stato esistente del sasso, della pianta...) e non l'ente medesimo. Questo è sempre di piú rispetto al qualcosa che di volta in volta è: a questo « di piú », a questa potenza appartiene anche l'altro in cui il qualcosa è trapassato, è trascorso. L'ente stesso non scompare; anche se viene interamente distrutto, questa distruzione risiede nella potenza ovvero impotenza del suo essere. La distruzione è un accadere positivo: in essa una possibilità del suo essere diventa reale, anche in essa si realizza la sua « determinazione ».

Pertanto non è una concezione esatta di questo stato di cose limitarsi a considerare il trascorrere del singolo ente

finito. Il finito, infatti, « non è trascorso nel trascorrere; anzitutto è diventato soltanto un altro finito, il quale però parimenti è trascorrere, passare in un altro finito, e cosí all'infinito». — E in questo trascorrere, anzi, ogni singolo finito ha « raggiunto il suo essere-in-sé e in esso si è riunito con se stesso» (124 sg.). Perciò Hegel può e deve necessariamente dire che il trascorrere trascorre esso stesso (118). Proprio la finitezza dell'ente ha il carattere dell'infinità; proprio il rigoroso attenersi alla finitezza ontologica dell'ente rende possibile a Hegel considerare la « verità » di questa finitezza come infinità! « Non nella soppressione della finitezza in generale sorge l'infinità in generale, bensí il finito è il diventar tale in virtú della sua stessa natura. L'infinità è la sua determinazione affermativa, è ciò che esso in sé veramente è » (126).

Per quanto l'affermarlo suoni paradossale, proprio la concezione della finitezza come infinità è la piú chiara espressione della maniera radicale in cui Hegel, in contrapposizione a tutte le determinazioni teologiche mantiene la finitezza come storicità dell'ente. Hegel medesimo fa notare che qui i due concetti « perdono la loro natura qualificativa » (133). L'infinito non è piú un al di là del finito, da cui il finito sia determinato nel suo essere, bensí il finito reca in sé la sua propria infinità come l'infinità del suo accadere: l'infinito « è ed esiste qui, presente, di fronte a noi. Soltanto il cattivo-infinito è l'al di là» (138). L'infinità è soltanto l'espressione conseguente per indicare l'assoluta e universale immanenza della mobilità, l'« irrequietezza del muoversi » nell'essere dello ente: come « eterno » esser-presso-se-stesso nell'esser-per--altro, come « esser-tornato-in-sé, relazione di sé con se stesso » (ibid.). E nella *Jenenser Logik* l'infinità viene addirittura definita come « quest'assoluta irrequietezza » del finito « di non essere ciò che è ». « L'infinità... è pertanto l'unica realtà del determinato, e non un al di là, bensí semplice relazione, il puro movimento assoluto, l'esser fuori di sé nell'essere in sé » (31; la spa-

ziatura è mia). E nell'*Enciclopedia*: il vero infinito consiste nell'« essere nel suo altro rimanendo con se stesso, ovvero, esprimendolo come processo, giungere a se stesso nel suo altro » (I, 184, § 94, aggiunta).

L'infinità è dunque assolutamente un carattere dell'essere dell'ente finito come mobilità, essa « è essenzialmente soltanto come divenire » (138). E questo divenire è « divenire determinato », non piú un divenire astratto; esso è — come sopra si è detto — ovunque e in ogni momento « qui, presente, di fronte a noi ». — L'ente è ente finito; l'essere dell'ente finito è mobilità; in questa mobilità l'ente in ogni trascorrere ritorna soltanto a se stesso, si realizza soltanto in questa mobilità. La mobilità come essere dell'ente finito ha quindi, in quanto sempre soltanto ritorno a se stesso, relazione con se stesso, il carattere dell'infinità.

Ora pertanto, Hegel, partendo di qui determina anche il concetto dell'idealismo. Il finito è l'« ideale », vuol dire per lui soltanto: esso non è « come ente indipendente, bensí come momento », ha il suo essere solo nella mobilità infinita con altro ed ad altro (139). E Hegel dice semplicemente: « La proposizione secondo cui il finito è ideale costituisce l'idealismo » (145)! E prosegue: « Ogni filosofia è essenzialmente idealismo ». Infatti non pretende il nome di filosofia la ricerca che si limita a fissare e ad isolare il singolo ente e non ha ancora riconosciuto che il singolo ente, la « cosa » non è un ente indipendente « fondato in se stesso », ma il suo essere gli deriva ed è « posto » sempre soltanto « da un altro ». Da ciò risulta chiaro che per Hegel idealismo non significa mai un principio gnoseologico, bensí un principio ontologico. Egli non vuole avere nulla a che fare con l'idealismo « soggettivo », « formale », che considera soltanto la « forma delle rappresentazioni », che vuol concepire e risolvere l'opposizione di soggetiva e oggettiva solo nella dimensione della conoscenza umana. Con tale idealismo « niente è perduto e niente è guadagnato » (146).

Dalla definizione della mobilità come ritorno infinito dell'ente a se stesso, Hegel ottiene ora l'ultima categoria

nella sfera dell'immediatezza: l'« esser-per-sé ». In tal modo egli dà la prima risposta alla questione fin da principio conduttrice riguardante l'essenza dell'unità dell'ente nella differenza assoluta.

La categoria dell'esser-per-sé è forse la categoria piú comprensiva dell'ontologia hegeliana. Esser-per-sé significa al tempo stesso la piú astratta, la piú generale, la piú concreta e la piú specifica maniera dell'essere; essa abbraccia l'intera estensione delle differenze fra lo ἕν e la pura ἐνέργεια. Il grado raggiunto dalla problematica può esser caratterizzato mediante la domanda: se l'ente *è* soltanto nell'universale mobilità e nell'universale relazione con altro, nell'infinità del divenir-altro e nell'infinità del ritorno-in-sé, che cosa mai costituisce l'irresistibile unità di ogni ente? Che cosa fa sí che, nonostante ciò, ogni ente sia qualcosa per sé?

Quando un essere è per sé, allora esso si afferma e si conserva come quest'uno in ogni esser-altro e in ogni negatività. L'unità dell'esser-per sé significa quindi non già dissoluzione della differenza assoluta, bensí soltanto il suo « superamento », in cui essa, appunto come differenza, viene mantenuta e unificata. Nell'esser-per-sé « la differenza fra l'essere e la determinazione o negazione » è tanto « posta » quanto « appianata » (147). L'ente-per-sé ha « immaginato » l'esser-altro; rimane esso stesso nell'esser altro, quindi soltanto ora propriamente *è*. Sorge ora la questione di come quest'unione sia possibile.

Da queste determinazioni generali risulta già anzitutto che l'unità dell'ente nell'esser-per sé non è un'unità immota, rigida, bensí una unità essa stessa in movimento. Essa è una « relazione » (147), e anzi la relazione immaginante e appianante dell'esser-altro e dell'altro con lo stesso ente modificantesi. Una tale relazione è però possibile soltanto se l'altro è dato all'ente come altro, in maniera che esso possa superare l'altro come altro e tirarsi via, « astrarsi » come se stesso dall'altro (148). L'unità dell'esser-per-sé è essenzialmente un'unità del « comportarsi » (*Sichverhalten*), e anzi un comportarsi nel senso proprio di

« esser riflesso in sé » (148). L'ente rimane nel movimento del divenir-altro per sé; comportandosi in questo movimento nei confronti dell'altro, esso si comporta come indipendente: dalla molteplicità che gli sta dinanzi e che gli è data si è ripiegato in sé in maniera tale che in questo movimento non perde nulla di sé, non si allontana da sé, ma anzi rimane con se stesso.

La relazione con sé», che rappresenta l'esser-per-sé, va presa in un'estensione tale da poter abbracciare tutti i modi del comportarsi riflesso in sé, a partire dal comportarsi piú immediato del vuoto ἄτομον ἕν fino a quello massimamente libero dell'intendere. In questa relazione si svilupperà il vero esser-soggetto dell'ente, a cui si è già anticipatamente accennato nell'unità del qualcosa.

La « relazione » dell'esser-per-sé contiene un fondamentale doppio senso, che accompagna la categoria dell'esser-per-sé per l'intera ontologia hegeliana. Ciò che all'ente è dato come altro, esso lo ha dinanzi a sé, lo rappresenta; esso ha « in sé » il rappresentato come altro, senza per questo diventare esso stesso l'altro. L'esser-per-sé è nella sua intima essenza coscienza e « la coscienza contiene già come tale in sé la determinazione dell'esser-per-sé ». E ciò che l'ente ha in questa maniera per sé, lo ha solo per sé; nella relazione con sé è del tutto « isolato »: « individualità »[11]. — Un'ulteriore chiarificazione di questi rapporti sarà tentata in seguito al cap. XI.

Quest'estensione dell'esser-per-sé non è un arbitrio, ma è solo l'espressione dello stato di cose per cui ciò che costituisce l'unità dell'ente è appunto qualcosa di altro corrispondentemente alla maniera dell'essere in cui l'ente considerato di volta in volta si trova. Nel campo dell'« essere » immediato, in cui finora la *Logica* si muoveva, anche questa « relazione con sé » e la sua unità erano immediate (148; — *Encicl.*, 60). Questa relazione

[11] Erdmann formula questo senso dell'esser-per-sé come « polemico ritirarsi in sé » (op. cit., § 50, n. 2).

è qualcosa che si attua con l'ente, si compie in esso, ma non viene ancora mantenuto dall'ente stesso e non è ancora fondato nell'essenza di questo ente. A causa di questa immediatezza, l'unità, che si costituisce nell'immediato esser-per-sé, è la piú astratta, la piú esteriore e la piú indifferente: il puro ἄτομον e κενόν (156 sg.). Certamente nel riferimento di ogni cambiamento a sé l'ente è ora « assoluto esser-determinato »: rispetto a ogni altro è assolutamente determinato come questo uno che è per sé, ma siccome la determinazione di questa unità si forma immediatamente nell'accadere dell'ente e non viene tenuta insieme dalla sua « essenza » in un'unione realmente mediatrice, essa è necessariamente una unità « indifferente »; l'unità è « uno » solo in contrapposizione a molte singole unità di tal genere. Ciò che di volta in volta è l'altro, a cui l'ente si riferisce, è certamente « momento » del suo essere: il suo esser-uno viene determinato anche da questo altro, ma l'altro rimane, di fronte a questo ente, un altro ente indifferente. La relazione che costituisce l'esser per sé è pertanto la relazione puramente esteriore della reciproca « repulsione e attrazione » di molti singoli enti. Siccome l'ente per sé « è fissato come immediatamente sussistente, la sua relazione negativa con se stesso è anche relazione con un ente ...; ciò a cui esso si riferisce rimane determinato come un'esistenza e un altro; in quanto essenzialmente relazione con se stesso, l'altro... è del pari uno. L'uno è quindi divenire molte unità singole » (158).

Si è cosí ottenuto un risultato fondamentale. L'unità che si costituisce nell'esser-per-sé nella dimensione della immediatezza è in generale solo un'« indipendenza astratta, formale » (I, 163), che ha sempre con sé la sua propria « distruzione ». L'unità dell'ente, che si conserva in ogni cambiamento, significa al tempo stesso la completa « indifferenza » dell'ente verso ogni determinatezza; essa sopravvive, in modo non ancora chiarito, al trascorrere di ogni singolo qualcosa. L'ente, per cosí dire, assume ogni determinatezza ugualmente in sé, il che vuol dire non già, per

esempio, che esso rimane uguale a se stesso in ogni determinatezza, ma in ogni determinatezza rimane esso stesso come ente. In tal modo però la determinatezza in generale, la qualità è superata. Un ente, il quale con qualunque sua momentanea qualità è cosí immediatamente identico che in ogni cambiamento della qualità rimane il medesimo ente che si modifica, non è piú determinato qualitativamente, bensí quantitativamente. E se il motivo di questa esteriorizzazione è l'immediatezza dell'essere, ciò vuol dire ancora di piú:

L'immediata esistenza dell'ente non può mai dare il fondamento della unità ontologica dell'ente; l'essere dello ente non si costituisce mai nella dimensione dell'esistenza immediata. Ma allora anche la mobilità, come modo di essere dell'ente, non è ancora concepita in maniera abbastanza profonda, finché avviene semplicemente con l'ente e nell'ente e se quindi, per cosí dire, la mobilità si svolge nell'ente e l'ente si svolge nella mobilità. La dimensione dell'esistente immediato non basta affatto né alla determinazione dell'ente, né alla determinazione del suo essere.

Capitolo VI

L'APRIRSI DI UNA NUOVA DIMENSIONE DELL'ESSERE E DEL MOVIMENTO. L'INTRINSECAZIONE DELL'ENTE IMMEDIATO NELLA « ESSENZA »

L'accadere dell'ente nell'immediatezza si era dimostrato un accadere quantitativo; la sua unità si era dimostrata un accadere puramente qualitativo. Queste determinazioni hanno soltanto un carattere ontologico: non nel senso che con esse la quantità dell'ente debba esser colta dopo la qualità, come una delle sue determinazioni fra altre, come il suo « esterno » in contrapposizione all'interno » ecc. bensí nel senso che quantità vuol dire un modo dello essere dell'ente. La quantità costituisce appunto la qualità dell'ente nell'immediatezza: in quanto immediato esso *è* come pura grandezza e quindi in relazione universale con un altro ente che è parimenti grandezza. Non già come se l'ente fosse dapprima qualitativo e poi diventasse quantitativo; — il passaggio dalla qualità alla quantità è (come ogni passaggio nella *Logica*) il procedere da una struttura all'altra e anzi da una piú astratta e meno specifica a una piú concreta e piú specifica; è un movimento nell'ambito di un tutto già sempre presente; la struttura, alla quale si passa, non è una struttura che venga dopo, ma esiste contemporaneamente alla prima struttura superata; nel movimento essa viene soltanto rivelata e compresa.

Qui, dove non si tratta di dare un'interpretazione particolareggiata della *Logica,* ma debbono solo mostrarsi determinate tendenze ontologiche volte al raggiungimento

dell'essere come mobilità e della storia, noi possiamo tralasciare i singoli caratteri dell'essere come quantità e riassumere soltanto il risultato dell'analisi:

Neppure la quantità può in alcun modo rendere possibile e fondare la costituzione di una vera unità dell'ente; al contrario prosegue in essa fino alla fine la dissoluzione di tutte le unità. Il singolo ente raccoglie nel suo essere la determinatezza quantitativa: ogni ente *è* soltanto nella « misura » con un altro ente, il quale gli determina la misura del suo essere e a sua volta viene da esso misurato. Il semplice rapporto di determinazioni quantitative « costituisce la natura qualitativa del qualcosa materiale » (I, 360), « ciò che è indipendente ha l'esponente del suo esser-determinato-in-sé solo nel confronto con altri » (363). La determinazione di questo qualcosa indipendente « consiste quindi semplicemente nella natura quantitativa di questo rapporto » (365): il singolo ente si risolve in una « linea nodale di rapporti di misura » (379).

Ora, in questi rapporti di misura ogni singolo ente è in movimento; e siccome « l'unità di misura », che costituisce ogni singolo ente come unità, consiste soltanto in « differenze quantitative », le singole « entità indipendenti sono degradate a stati » e anzi a stati continuamente modificantisi di un « sostrato » che rimane il « medesimo » in tutti gli stati (386). Infatti l'elemento decisivo è il seguente: in questo « progresso infinito » di una serie nodale che continua a svolgersi permane tuttavia una unità, si costituisce una « medesimezza ». In ogni continuazione si continua tuttavia l'ente, e tutto ciò che si continua è tuttavia ente. Ma questa è anche l'unica determinazione che possa essere attribuita a quest'unità e medesimezza: il sostrato perenne è semplice « essere ». « Questo convertirsi del qualitativo in quantitativo e viceversa avviene sul terreno della loro unità, e il senso di questo processo è soltanto l'esistenza, il mostrare o stabilire che a fondamento di esso si trova un sostrato il quale ne costituisce l'unità » (386).

In tal modo la « dottrina dell'essere », la cui esposi-

zione costituiva l'intero primo libro della *Logica*, dopo aver percorso una lunga strada, è di nuovo pervenuta al punto di partenza: al « puro essere »! Essa si trova di nuovo di fronte alla piú vuota ed astratta determinazione, di fronte all'« essere » in generale, che è al tempo stesso il nulla! Ma davvero nulla è stato ottenuto? Ciò che importa è soltanto mantenere il risultato della strada, quale esso si rivela; e questo risultato porterà al di là di se stesso in una dimensione ancora del tutto oscura, ma anche del tutto nuova.

Come determinazioni centrali, che la dottrina dell'« essere » ha immediatamente acquisite, possono considerarsi la negatività e il movimento dell'essere. Questi due elementi formano un'unità strutturale: la negatività è il fondamento del moto dell'essere, e questa negatività *è* soltanto come moto. Quest'unità strutturale dell'essere può ora esser colta in maniera piú concreta.

« L'essere è l'indifferenza astratta » (387) in quanto superamento di ogni determinatezza: l'ente immediato è ugualmente ente in ogni determinatezza. Ma è tale indifferenza intesa non già come immobile, come semplicemente esistente, bensí soltanto come in movimento: soltanto nel superare, nel negare ogni determinatezza di fatto, nel ritornare a sé stessa spingendosi al di là di ogni determinatezza. Preso in questo senso, l'essere non è semplice indifferenza, bensí « indifferenza assoluta », « la quale mediante la negazione di ogni determinatezza dell'essere... si concilia con se stessa nella semplice unità » (388). In quanto tale indifferenza assoluta, l'« essere » è « totalità negativa » in movimento: « semplice e infinita relazione negativa con sé stessa, incompatibilità sua (della indifferenza) con se stessa, orrore di se stessa » (397).

Queste determinazioni debbono ora essere intese in perfetta concretezza. L'essere dell'ente come pura esistenza, come immediatezza è appunto questo: di essere pur negando continuamente ogni determinatezza, in cui è, pur trovandola incompatibile con sé stesso, rifuggendo da essa, continuando a muoversi e tuttavia rimanendo sempre il medesimo. L'essere non è niente altro che l'esistere, il

manifestarsi e l'accadere di questa disunione. Piú precise, piú nette, piú brevi ancora sono queste formulazioni alla fine del primo volume della prima edizione della *Logica*: « L'essere » è « l'indifferenza che-è-per-sé »; « questa è appunto il definire l' essere come un non essere e l'essere-in-sé come determinatezza ». Essere è « semplice negatività di se stesso », è « il non essere ciò che esso è, l'essere ciò che non è ». — E nell'*Enciclopedia*: l'essere immediato « è la negatività del superarsi nel suo essere-altro, e parimenti del superare questo esser-altro » (67).

Ma se si accetta con perfetto rigore questo stato di cose, si fa già saltare dall'interno la sfera dell'immediatezza dell'essere. Questo « non », questa negatività, che è l'essere, non sussiste essa stessa mai nella sfera dell'immediatezza, essa stessa non è mai presente. Anzi questo « non » è sempre l'altro dell'immediatezza e della presenza, è appunto ciò che l'ente, in quanto presente, non è mai e che tuttavia costituisce il suo essere. Questo « non », questa negatività è l'immediatamente presente sempre già stato in ogni momento. Pertanto, l'essere dell'ente presente si trova sempre già in un passato, ma è, per cosí dire, in un passato « intemporale » (II, 3)[12], in un passato che è tuttavia sempre presente, derivando dal quale appunto l'ente *è*. Di volta in volta, l'ente è ciò che è come direttamente presente, solo mediante l'intrisecazione [traduco cosí il termine *Erinnerung* che normalmente vuol dire ricordo, ma è preso qui da Hegel nel primitivo significato etimologico di « approfondimento in sé » N. d. T.]: « si impone immediatamente la considerazione che questo puro essere... presuppone un'intrinsecazione e movimento che abbia purificato l'esistenza immediata convertendolo in puro essere » (3). Col fenomeno dell'intrinsecazione Hegel apre la nuova dimensione dell'essere,

[12] I numeri delle pagine delle citazioni che seguono (fino al cap. XVI) si riferiscono sempre — quando non sia indicato altrimenti — al secondo volume della *Logica*.

che costituisce come vero e proprio essere-stato: la dimensione dell'essenza.

Erinnerung non ha evidentemente nulla a che fare col fenomeno psichico [il ricordare, N. d. T.] che oggi indichiamo con questo nome: è un'universale categoria ontologica: è « un movimento dell'essere stesso » che « per sua natura si intrinseca » (3). È l'« approfondirsi in sé » dell'ente, il ritornare-a-sé, ma — e questo è l'elemento decisivo — tale movimento ora non si compie piú nella dimensione dell'immediatezza stessa (come le mediazioni e negazioni del qualcosa che pertanto avvenivano), bensí risale e penetra in una dimensione nuova: la dimensione dell'« intemporale » essere-stato, dell'essenza.

La totalità negativa, quale si era dimostrato l'essere dell'ente immediato, è una totalità molto positiva, giacché questa negatività non è il nulla, bensí è proprio ciò che rimane in tutte le momentanee determinazioni dell'esistenza: « non è allora neppure eliminato un semplice passare da una qualità all'altra o un semplice procedere dal qualitativo al quantitativo e viceversa, ma è nelle cose alcunché di permanente e questo è anzitutto l'essenza » (*Encicl.*, I, 225, § 112, aggiunta).

Bisogna cercare di spiegare la dimensione dell'essere, che Hegel determina come essenza, senza pensare a ciò che di solito in filosofia viene indicato con la parola essenza, e quindi senza pensare a qualcosa come l'idea platonica, il concetto, o l'« essenza » secondo le *Idee per una Fenomenologia pura* di Husserl ecc. — Il concetto di Hegel è stato ottenuto da un'interpretazione del tutto concreta dell'essere come movimento; esso significa un'autentica riscoperta e al tempo stesso una nuova determinazione della categoria aristotelica del τί ἦν εἶναι.

Questa pianta esiste ora come germe, ora come fiore, ora come frutto. Ma essa non *è* né germe, né fiore, né frutto; non lo *è* neanche quando essa è immediatamente come germe, fiore, frutto, e non è neppure tutte queste cose insieme. In tutta la dimensione del presente immediatamente esistente — questo è stato il risultato dell'indagine fin qui

compiuta — l'essere di questo ente non viene trovato, se non come la « totalità negativa » di tutte le momentanee determinazioni immediate: la pianta *è* appunto questo: non essere germe, fiore, frutto; essere tuttavia in ciò che essa non è; riferire a se stessa questo « non ». Il germe diventa fiore, il fiore diventa frutto, e in tutto questo la pianta *è* come « permanente », anzi, solo in questo diventa per la prima volta pianta. Ma per poter essere presente in tutte queste determinazioni, per poter essere pianta come germe, fiore, frutto, la pianta deve sempre necessariamente essere già stata (*gewesen*) prima di tutte queste singole determinazioni. Già il germe è pianta! Non la pianta nasce dal germe, bensí soltanto il fiore e poi il frutto. L'« essere » della pianta è quindi un'« essenza » (*Wesen*): in primo luogo, essa non può essere definita se non come « ciò che l'essere era (già sempre) », τὸ τί ἦν εἶναι.

Se ora domandiamo quale sia il luogo dell'essenza nell'accadere dell'ente, lo possiamo inizialmente determinare soltanto come « passato », come « ciò che è stato »: « Il linguaggio nel verbo essere ha conservato l'essenza (*Wesen*) nel tempo passato « stato » (*gewesen*); infatti l'essenza è l'essere passato, ma passato in senso intemporale » (3). Passato « in senso intemporale »: giacché ciò che cosí è stato (*gewesen*) non scompare, non è il nulla, bensí esiste proprio in tutte le determinazioni presenti. Alla base dell'uso linguistico « si trova un'esatta intuizione del rapporto dell'essere con l'essenza in quanto possiamo considerare effettivamente l'essenza come l'essere passato, nella qual cosa va poi soltanto osservato che ciò che è passato non è per questo negato astrattamente, bensí soltanto superato e quindi conservato » (*Encicl.*, I, 225, § 12, aggiunta). Hegel chiarisce ciò ulteriormente: se io dico: Cesare è stato in Gallia, io non nego affatto il suo soggiorno in Gallia, ma lo supero e lo conservo; questo « esser stato in Gallia » esiste ancora nel Cesare della guerra pompeiana, ancora nel Cesare ucciso, ancora nel Cesare di oggi!

Il presente non distrugge ciò che è stato, ma ciò che

è stato rimane nel presente; le due cose però non si trovano in genere nella medesima dimensione! L'essere-stato costituisce una speciale, e anzi, rispetto al presente la vera dimensione dell'essere!

La dottrina dell'essenza come presente essere-stato è proprio il punto sistematico in cui la scoperta della storicità dell'essere ha trovato la sua conferma nella *Logica*. È caratteristico il fatto che questa dottrina dell'essenza non si trovi ancora nella *Jenenser Logik*, bensí solo dopo la *Fenomenologia dello Spirito*, che per la prima volta accoglie esplicitamente la storicità fra i fondamenti ontologici. Anche il concetto di *Erinnerung* (ricordo, intrinsecazione) acquista appena nella *Fenomenologia* il suo decisivo significato categoriale come categoria fondamentale della storicità. Sarà compito della seconda parte mostrare questi rapporti.

Capitolo VII

IL MOVIMENTO NELLA SUA BIDIMENSIONALITÀ. LA « RAGIONE DETERMINANTE » E L'« UNITÀ » DELL'ENTE

La « differenza assoluta » dell'essere, che nella dimensione dell'immediatezza, in quanto contrasto di « essere-in-sé » ed « esistenza », essere-in-sé ed essere-altro, era la ragione ontologica di ogni movimento, si accentua e si concretizza nel movimento « essenziale » diventando differenza e contrasto di due dimensioni: esser-stato ed esser-presente, « essenza » ed esistenza, « mondo in sé e mondo fenomenico ». Questa bidimensionalità si esprime chiaramente nelle determinazioni del movimento essenziale. Se i caratteri del movimento immediato dell'« essere »: l'esser-per-altro, il cambiamento, il trascorrere, il passare si trovano tutti in *una sola* dimensione, cioè in quella dell'immediatezza dell'esistenza presente, i caratteri del movimento essenziale già con la loro denominazione indicano chiaramente la bidimensionalità: riflessione, apparire in sé, mostrarsi, rivelarsi. E in questo contrasto dimensionale questo movimento costituisce la *ragione* essenziale e l'*unità* essenziale dell'ente.

Chiariamo ancora una volta il rapporto dell'essenza con l'« essere immediato »: con l'esistenza. Rispetto all'esistenza l'essenza è sempre già stata, e tuttavia è al tempo stesso sempre presente nell'esistenza. Questa determinazione viene ora concretizzata: l'esistenza è al tempo stesso presupposto e conseguenza dell'essenza; l'essenza si realizza soltanto nell'esistenza e dall'esistenza; al tempo stesso l'esi-

stenza è ciò che è solo in quanto è « posta » dall'essenza; solo in virtú dell'essenza essa ha realtà, ragione determinante e unità.

La « riflessione » caratterizza il medesimo movimento che, come accadere unificante nella dimensione dell'immediatezza, era l'« esser-per-sé »: la « semplice relazione con sé » nell'immediato superamento dell'esser-altro (cfr. sopra p. 79 sg.). Ma mentre nella sfera dell'« essere » questo movimento era un movimento aperto, compientesi nell'ente medesimo, un indifferente passare in altro, ora la nuova dimensione dell'essenza fa della riflessione un movimento chiuso, « rimanente in sé » (15), in sé ritornante. L'esser-altro (come ancora si dovrà mostrare) è ancora soltanto come « presupposto » e « instaurazione » dell'essenza, e quindi si trova con essa in un'intima e necessaria connessione.

L'ente medesimo si è aperta questa possibilità di rimanere in sé, in quanto dall'« esistenza » si è intrinsecato (*er-innert*) in « essenza » e ha reso presente il suo esser-passato come la vera base del suo « essere ». « L'essenza però, come qui è diventata, è ciò che è non già in virtú di una negatività ad essa estranea, bensí in virtú della sua propria negatività, cioè dell'infinito movimento dell'essere » (4). Questo novimento non procede piú verso altro, ma si mantiene in sé stesso. Infatti, nella continua presenza dell'esser-stato c'è una dimensione in cui si può costituire un siffatto rimanere e che rende possibile l'« unità » dell'essere: la determinazione dell'essenza « rimane quindi nell'ambito di questa unità e non è un divenire né un passare, cosí come le determinazioni stesse non sono un altro in quanto altro e neppure relazioni con altro » (5). Perciò Hegel parla dell'« identità con se stessa » della riflessione (21): il raggiungimento delle particolari determinazioni deriva sempre dalla medesima « essenza » e ritorna sempre alla medesima « essenza »; « il movimento, in quanto processo si svolge direttamente in quest'identità » (16); è sempe la medesima essenza, o piuttosto il medesimo movimento come essenza, il quale pone le deter-

minazioni in un « rapporto » con sé, si mette in relazione con esse, le rende « relative » a sé. « Nell'essenza non ha luogo piú alcun passaggio, bensí soltanto relazione... Qui non abbiamo un vero altro, bensí soltanto diversità, relazione dell'uno con il suo altro » (*Encicl.*, I, 221 sgg., § 111, aggiunta).

Ma che cosa ora costituisce in concreto la particolare unità dell'essenza? Finora abbiamo soltanto indicato la base generale sulla quale si può costituire una tale unità: la base del continuamente presente essere-stato. Ogni essenza però è essenza determinata (essenzialità), la sua unità è unità determinata. In che modo la riflessione, in quanto movimento della essenza, ne costituisce la determinata unità? Hegel, rispondendo a questa domanda, dà al tempo stesso la spiegazione del rapporto di essenza ed esistenza, a cui sopra abbiamo già accennato. L'essenza è sempre essenza di un'esistenza: anzi, è soltanto l'esistenza intrinsecata, approfondita in sé. Solo che essa ha questa sua esistenza anzitutto come « superata », come inessenziale: essa è « non semplicemente un'esistenza inessenziale, bensí l'immediato in sé e per sé nullo: essa è soltanto una non-essenza, l'apparenza » (9). Pertanto l'esistenza rispetto all'essenza è l'« in sé e per sé » nullo, giacché quest'esistenza ha la sua « base », il principio onde essa è ciò che è, non in se stessa, bensí nell'essenza.

Questo però in ogni caso non va inteso nel senso di un fenomenismo, come se in tal modo venisse negato l'« essere » alla esistenza immediata. In quanto apparenza, in quanto non-essenza, essa non è il nulla, bensí appunto esiste; non viene dissolta, tanto è vero che — come presto vedremo — rimane addirittura il « presupposto » dell'essenza e, d'altro lato, viene mantenuta nel suo esistere, nel suo esser-ci appunto dall'essenza; l'essenza *è* solo nella sua non-essenza e con la sua non-essenza: « l'apparenza in sé è l'essenza medesima nella determinatezza dell'essere », essa è « l'apparenza in sé, l'apparenza dell'essenza

medesima » (11). — Proprio a questo punto, dove si fa sentire inevitabilmente la spinta verso il fenomenismo, si manifesta la straordinaria concretezza del filosofare hegeliano: l'esistenza immediata non viene mai negata o svalutata; viene accolta in tutta la sua immediatezza nell'essenza; non viene però risolta nell'essenza; essa rimane in tutta la sua particolare concretezza, e proprio dalla conservazione di questa discorde unità di essenza e di esistenza viene sviluppato il movimento dell'essenza.

In ogni esistenza immediata il movimento dell'essenza trova sempre il suo « dato », che esso deve necessariamente accogliere e da cui deve partire; l'esistenza immediata è il suo « presupposto », « ciò da cui l'essenza deriva » (16). Al di là di questo esistente immediato di volta in volta trovato procede ora la riflessione: per poterlo mettere in relazione con sé in quanto essenza, per riferirsi ad esso e per poterlo conservare in sé, la riflessione deve sempre essere già andata oltre l'esistente immediato; solo cosí essa lo può superare e ritornare in sé avendo ciò che è stato superato, per conservarlo presso di sé. « La riflessione pertanto trova un dato immediato, oltre il quale essa va, e dal quale essa è il ritorno » (ibid.). — Per poter essere pianta come fiore, per poter mantenere questo fiore nell'essere della pianta, la pianta come fiore deve già aver trasceso il fiore, essere piú del fiore; deve sempre essere già anche il frutto futuro, come deve sempre essere già stata fiore.

In tal modo però il movimento della riflessione è stato caratterizzato appena in parte, e la sua funzione appena in parte è stata descritta. Si manifesta il fondamentale stato di cose consistente nel fatto che, solo in quanto viene trasceso, l'esistente immediato diventa ciò che esso è; che solo in quanto viene superato e ricondotto nella sfera dell'essenza, raggiunge il suo « luogo » essenziale e viene conservato: « Questo dato che si trova diventa tale solo in quanto viene abbandonato », « trascendere l'immediato è pervenire ad esso » (16). Senza questo trascendere e superare ogni determinatezza immediata del-

l'ente sarebbe soltanto un momentaneo stato indifferente di una materia perennemente indifferente nel continuo fluire. Se l'immediatamente esistente *è* reale, allora ha questo suo essere solo mediante il movimento della riflessione che supera e trascende l'esistenza immediata. L'esistenza è « determinatezza essenziale, non transeunte », è un reale « sussistere », solo in quanto esser-posto, esser posto mediante il movimento essenziale.

Cosí solo ora l'essere dell'esistenza subisce la sua determinazione: « l'esistenza è solo esser-posto; questo è il principio dell'essenza dell'esistenza » (20). La « base » dell'esistenza è l'essenza (ibid.); è « l'identità-con-se-stessa della riflessione », ciò che « dà alla stessa esistenza il suo sussistere » (21; la spaziatura è mia).

Ma non solo la realtà dell'esistenza immediata si costituisce solo in questo moto di allontanamento e di rientro, bensí anche la realtà dell'essenza medesima. L'essenza, infatti, si costituisce solo come questo movimento ed *è* soltanto in esso. « Il trascendere l'immediato... è invece solo in virtú di questo trascendere », e solo il ritorno dall'immediato è « il pervenire dell'essenza a sé, il semplice essere uguale a se stesso » (16). Solo come questo « rapporto con se stessa » l'essenza *è* come « permanente in sé » (15). L'essenza non ha questo movimento in sé, ma è essa stessa... questo movimento » (14) [11].

In tal modo però il movimento dell'essenza è caratterizzato come unità reale chiusa in se stessa, costituente il « movimento di se stessa ». Un « movimento che proviene da se stesso » (16): infatti il dato immediato, con cui esso comincia, è soltanto ciò che è stato posto da esso

[11] Hegel indica la completa identità dell'essenza con il suo movimento come la vera difficoltà nell'esposizione di questa dimensione: « L'essenza come tale s'identifica con la sua riflessione e non si distingue dallo stesso movimento di questa... Questa circostanza rende difficile l'esposizione della riflessione in generale; infatti, propriamente non si può dire che l'essenza ritorna in se stessa, che l'essenza appare in sé, perché non è prima del suo movimento o nel suo movimento e questo non ha alcun fondamento in cui si svolga » (67).

medesimo, è soltanto « l'apparenza del cominciamento » (15); ciò a cui esso perviene è sempre soltanto esso medesimo. L'essenza è nulla fuori di questo movimento, e questo movimento stesso si trova in connessione ontologica con l'esistenza immediata: anche « l'immediatezza è solo questo movimento medesimo » (13). Questo non vuol dire che le due dimensioni coincidano di nuovo — vedremo ancora come la loro dualità si sviluppi ulteriormente — neppure però sono due « mondi » per sé stanti, posti isolatamente, i quali vengano in un successivo momento collegati, bensí sono dimensioni dell'essere che per loro natura debbono fin da principio fondarsi l'una sull'altra, che « sussistono » solo uno accanto all'altro e si muovono solo nella loro discorde unità.

Solo la concezione dell'essenza come « movimento proprio » e l'unione delle dimensioni dell'essenza e dell'« esistenza » nella totalità di un nesso dinamico (caratterizzato anzitutto dalle categorie di « intrinsecazione », « presupposto » ed « instaurazione ») rendono intelligibile l'accadere dell'ente sviluppato nella *Logica*, cioè come l'ente possa « passare » dall'« esistenza » all'« essenza » e dalla « essenza » all'« esistenza » ecc., senza che questi passaggi compaiano uno dopo l'altro nell'ente rimasto identico, bensí vengano mantenuti, per cosí dire, nella superiore contemporaneità di un nesso dinamico che li comprende tutti. Mentre l'ente esiste immediatamente, si intrinseca in essenza; mentre si riflette in sé, rimane immediatamente esistente; mentre esce dall'essenza e giunge all'« esistenza », esso non cessa di essere nella bidimensionalità di esistenza e di essere. Su questo stato di cose si fonda la peculiare intemporalità dell'accadere della *Logica*, sulla quale si dovrà tornare in seguito.

Le determinazioni dell'essenza come « identità » e « ragione determinante » sono propriamente già stabilite in questa caratteristica della riflessione come movimento dell'essenza e vengono ora spiegate in base ad essa. A questo riguardo va osservato che l'identità e la ragione determinante vengono trattate fra le « pure determinazioni della

riflessione »; nella *Logica* la « ragione determinante » occupa ancora una posizione intermedia fra l'essenza come tale e la manifestazione dell'essenza; nelle due *Enciclopedie* essa si trova esteriormente equiparata alle altre determinazioni della riflessione. Con queste determinazioni restiamo quindi ancora nella dimensione del continuo essere-stato: l'identità essenziale e la ragione determinante dell'ente immediato si trovano cosí nell'essere-stato; da questo soltanto deve « risultare » l'ente come motivato e fondato.

L'« identità essenziale » non è nient'altro che la pura uguaglianza-con-se-stessa della riflessione che sopra abbiamo descritta, il « puro prodursi da se stessa »: « in generale, pertanto, essa è ancora la stessa cosa che l'essenza » (26). Quest'identità è solo nella differenza e contro la differenza; in se stessa si riferisce a ciò che essa non è, essa è di volta in volta solo un'identità che si costruisce, un'unità che si attua solo nel superare e nel porre il suo termine negativo. — La « differenza assoluta » (32) giunge a penetrare nella stessa identità essenziale. Anzi, l'essenza si deve fondare sull'immediata determinatezza dell'esistenza, di volta in volta trovata; in quanto la trascende e ne fa un esser-posto, essa non solo diventa una « determinata essenza » bensí anche essa stessa un esser-posto, un esser-divenuto. In tal modo l'identità essenziale è piuttosto « positività »; ma ogni positività è solo in contrapposizione a una negatività, è solo come esser-posto in contrapposizione a un altro, che contribuisce a costituirne l'esser-positivo. L'essenza reca in se stessa la contraddizione assoluta: essa *è* solo in contrapposizione a una determinatezza trovata, in quanto la nega, la supera in sé; in tal modo però essa ha già sempre superato anche la sua stessa possibilità di essere, ha negato se stessa. Negato non come essenza in generale, bensí solo come essenza « pura », a sé stante, distinta dall'esistente in quanto posto. Ma ciò vuol dire: l'essenza è diventata reale solo mediante questa negazione. In quanto si è rovinata ha trovato

proprio la sua ragione determinante! (*Grund*)[12]. La pianta *è* solo in quanto supera ora il germe, ora il fiore, ora il frutto; cioè in quanto non è né germe, né fiore, né frutto; ma questo vuol dire al tempo stesso: solo in quanto *è* ora come germe, ora come fiore e ora come frutto! Essa non ha alcun essere fuori o dietro il germe, il fiore, il frutto; neppure è soltanto direttamente germe, fiore, frutto, bensí come germe, come fiore, come frutto. Essa non si « risolve » in queste determinazioni, ma piuttosto è in esse (« sussiste » in esse), e non già come alcunché di semplicemente « interno », come un sostrato metafisico, bensí solo come la relazione sempre uguale di queste determinazioni con il suo stesso divenire, come un procurare, un mantenere queste determinazioni, come un comportarsi sempre uguale in rapporto ad esse. L'essere nel senso dell'essenza accade come un comportarsi sempre uguale a se stesso in ogni particolare determinazione che è. — In questa tesi si possono riunire tutte le determinazioni che Hegel ha dato dell'essenza: movimento (divenire ed esser divenuto: derivare da..., trascendere... e ritornare a se stesso), uguaglianza con se stesso nel movimento (identità), ricevere e dare la contraddizione (positività e negatività).

L'andare in rovina (*zu Grunde gehen*) della pura essenza non è quindi altro che il raggiungere la ragione determinante (*Grund*) dell'essere reale, in quanto motivazione dell'Esistenza (*Existenz*). Uscendo da sé, nel suo movimento proprio, l'essenza, in quanto ragione determinante passa nella realtà, ed *è* solo in questo passare. « L'essenza determina se stessa come ragione determinante » (63), e la ragione determinante è nient'altro che l'essenza, ma solo « l'essenza posta come totalità » (*Encicl.*, 75). L'essenza è « in quanto causa determinante, un esser-posto, un diventato » (53): essa esce da ogni determinazione di volta in volta trovata e accoglie in se stessa

[12] Gioco di parole fondato sull'espressione idiomatica: *zu Grunde richten* = mandare in rovina [N. d. T.].

questa negatività. Ma solo per fare uscire da sé, per fare accadere ciò che è stato accolto; il suo movimento « consiste nel porsi e determinarsi come ciò che essa... è in sé » (63). E se in tal modo il determinarsi dell'essenza non è altro che il superare, l'accogliere-in-sé, il far-uscire-da-sé la determinatezza di volta in volta trovata, essa allora non è piú « l'essenza derivante da altro, bensí l'essenza identica con se stessa nella sua negatività » (ibid.). Questa mediazione dell'essenza con se stessa — come sopra si è esposto — non è piú una « pura mediazione » in generale, bensí « mediazione reale » (64), il motivare e fare accadere il « fatto reale », la « cosa realmente esistente » (« *existierendes Ding* »).

Riassumiamo brevemente le decisive determinazioni della ragione determinante che Hegel ne ricava: il loro comune, fondamentale carattere è l'immanenza della ragione determinante nell'ente medesimo (e anzi non piú nell'immediatamente esistente, bensí nell'ente in se stesso essenzialmente mobile e in se stesso conservantesi: nella « cosa ») e l'essere della ragione determinante come accadere della cosa medesima. La ragione determinante dell'ente è l'essenza: la permanente identità-con-se-stessa della riflessione, della relazione delle molteplici determinazioni esistenti con il continuamente « sussistente » (*das ständig « Wesende »*) in queste determinazioni, e il fare accadere in base al « sussistente » il porsi di ciò che è sempre di volta in volta già posto (siccome Hegel definisce sempre l'essenza come movimento, come « attività assoluta », « trasformarsi » — cfr. 33, 59 sgg., 67, 73 — è non solo possibile, ma necessario intendere l'« essenza » come attiva, come l'atto del « sussistere »). Pertanto la ragione determinante solo in una superficiale astrazione può essere isolata come « fondamento identico » e come « forma » di determinate cose esistenti, nonché come « sostrato » identico, come « materia » di fronte alla mutevole « forma » di fatto dell'ente. — In realtà si tratta di un solo e medesimo accadere, « Una riflessione..., che costituisce l'essenza come semplice fondamento, che è il sussistere della

forma» (68). «Non si può pertanto domandare come la forma convenga all'essenza», giacché «la forma ha... l'essenza nella sua propria identità, come l'essenza ha nella sua natura negativa la forma assoluta» (69). — Non si «dà» per l'ente alcuna ragione determinante, bensí la ragione determinante è sempre soltanto un accadere dell'ente medesimo; ragione determinante è soltanto come «motivare». Ogni esistenza immediata è soltanto come «condizione»: condizione della sua propria essenza; «l'esistenza in essa è soltanto questo: superarsi nella sua immediatezza e distruggersi. L'essere è in generale soltanto il divenire essenza; è sua natura essenziale farsi realtà posta e identità... Le determinazioni formali dell'esser-posto e dell'essere in sé identico con se stesso, la forma, per cui l'esistenza immediata è condizione, non sono quindi esteriori, bensí costituiscono questa riflessione medesima» (94). — La ragione determinante è una determinazione ontologica dell'ente, un «fare della cosa» medesima (97): essa costituisce l'essere dell'ente, cioè il distruggersi in sé e con sé, il giustificarsi, in base all'essere stato, in ciò che esso di volta in volta è.

In questo modo è stata raggiunta una nuova approfondita determinazione dell'essere stesso, e anzi in base alla dimensione completamente aperta dell'essere-stato: «Esistenza» come essere essenziale scaturito dall'essenza. La sua interpretazione sarà tentata nel prossimo capitolo. Qui notiamo soltanto che Hegel indica il movimento della essenza in tutte le sue caratteristiche come «fare», come «attività»[13]. Si trovano qui due indicazioni di straordinaria importanza: in primo luogo «fare», «attività» significano un superiore grado di intensificazione del movimento dell'essere, e anzi intensificazione nel carattere di soggetto dell'ente. Attività è un movimento trattenuto, afferrato e fermato, non piú immediatamente compiuto e svolto come nella dimensione dell'esistenza; un movimento mediato, in sé riflesso, in sé permanente: l'ente è ora unità

[13] L'origine di queste categorie nel concetto ontologico della «vita» sarà indicata nella seconda parte.

essenziale e motivata. — In secondo luogo però nel « fare » e nell'« attività » riecheggia, certo non per semplice caso, il greco ποιεῖν inteso come categoria ontologica in cui viene espresso l'ente in quanto esser-prodotto, esser compiuto, « portato a termine »; e, a dire il vero, prodotto non primieramente da qualcun altro o compiuto dall'uomo, bensí costruito da se stesso e in se stesso.

Capitolo VIII

L'ESSERE COME ESISTENZA

Con la definizione della ragione determinante come accadere immanente all'ente medesimo, come un motivare-se-stesso, è stata di nuovo raggiunta la dimensione dell'« essere » immediato. Nel motivare medesimo l'essenza si « dà » la determinatezza che essa aveva già trovato in modo immediato: questo nuovo « dato immediato è l'essere ricostruito (! vedi sopra) mediante l'essenza », è « quindi del pari e n t e in quanto avente l'identità dell'essenza con se stessa come fondamento » (64). Questo ente non è piú soltanto la prima immediata esistenza, bensí l'ente di volta in volta « derivato », « uscito » dalla sua essenza. Non per semplice caso nel riacquisto della dimensione dell'« essere », nell'« uscita della cosa nell'Esistenza[14] » (97 sgg.) ritornano i fondamentali caratteri che prima avevano rivelato la dimensione dell'« essere stato » come « passato intemporale »: l'« essere-uscito da » e la « intrinsecazione »; di nuovo si aggiunge come « indicazione del passato » l'« avere » (*Encicl.*, 78; I, 254, § 125). Tutte le determinazioni dell'essere come « Esistenza » sono ottenute anzitutto dall'« essere-stato » in quanto dimensione essenziale dell'ente.

[14] Scrivo con la maiuscola la parola Esistenza (e i suoi derivati) quando corrisponde al tedesco *Existenz* e con la minuscola come equivalente di *Dasein*. Per quest'ultimo termine ho preferito « esistenza » alle altre traduzioni possibili (quali: « essere determinato », « esserci » ecc.) e ciò per ragioni di chiarezza e di semplificazione del discorso [N. d. T.].

La motivazione dell'ente non era nient'altro che il porre il già posto, e, in quanto tale, puro accadere dell'ente medesimo. « L'esser posto della cosa è quindi un uscire, il semplice manifestarsi nell'esistenza, puro movimento della cosa verso se stessa » (99). « La cosa deriva dalla ragione determinante. Mediante quest'ultima, essa non viene motivata o posta in maniera tale da rimanere sotto; ma il porre è il movimento di uscita della ragione determinante verso se stessa e il semplice scomparire di essa » (100). Niente rimane « sotto »: l'essenza non ha un proprio essere « oltre » gli enti esistenti, oltre le « cose », bensí è sempre soltanto come « totale essere-uscito dalla negatività e interiorità », come « esser-gettato nell'esteriorità dell'essere » (97), come un manifestarsi, un rivelarsi: « l'essenza deve necessariamente apparire » (101). In tal modo ci troviamo di nuovo nella dimensione delle molte cose esistenti, ma esse non sono piú semplici alcunché con delle qualità trapassanti ininterrottamente le une nelle altre, bensí delle unità concrete (cresciute insieme) in se stesse. L'essere di queste cose esistenti trova ora la sua completa determinazione come Esistenza e il modo di questo essere come fenomeno.

Con la determinazione dell'essere come Esistenza è realmente scoperta per la prima volta la « verità dell'essere »: l'ente non è soltanto come un dato immediato, ma Esiste: « Tutto ciò che è esiste » (102); « la verità dell'essere non è un primo immediato, bensí l'essenza tendente all'essere, manifestata nell'immediatezza ». Il vero centro di gravità, il mezzo conservante e motivante dell'ente si trova nel passato, nell'essere-stato: « l'espressione Esistenza (derivata da *existere*) indica un esser-uscito » (*Encicl.*, I, 250, § 123, aggiunta). In generale, per poter Esistere, cioè per poter essere come motivato e nella motivata unità essenziale dell'ente conservato in genere, l'ente deve di necessità già essere stato (*gewesen*), avere una essenza (*Wesen*); la verità del suo essere si trova ogni volta sempre dietro di esso; esso ha già sempre preceduto, oltrepassato

la sua propria verità: « la cosa è, prima di esistere » (99).

Questa situazione, che rende manifesta la determinazione ontologica della storicità nella sfera delle cose che sono, trova concreta espressione nel fenomeno della cosa stessa, come viene vissuto nell'esperienza di ogni giorno. In modo del tutto immediato, la dispersa molteplicità delle determinazioni di fatto (qualità) appare portata e mantenuta dalla cosa, che in quanto « fondamento » permane identica nel mutare di queste determinazioni; nella esperienza l'ente non è un qualcosa che scompaia con le sue qualità, bensí una cosa che ha delle proprietà. Ora, se si concepisce la cosa come separata dalle mutevoli proprietà con cui si manifesta, come « cosa in sé » in qualunque senso, come alcunché d'indipendente che rimanga nascosto « dietro » ciò che di volta in volta è, si considera soltanto un'astrazione della « ragione determinante », del « fondamento », la quale è ingiustificata dal punto di vista ontologico, perché è risultato che la ragion d'essere non rimane mai nascosta « dietro » o « sotto » l'ente, ma è sempre soltanto come « manifestantesi nell'esteriorità dell'essere », come Esistente nelle particolari determinazioni ontologiche, nel fenomeno. L'« in sé » della cosa *è* appunto il suo fenomeno, cioè il suo apparire, il suo mostrarsi, il suo essersi prodotta. Tuttavia il parlare dell'« avere » delle proprietà ha un senso genuino. Avere significa originariamente « tenere », mantenere, contenere, come il greco ἔχειν (Aristotele, *Met.*, Δ, 23). Poi esprime effettivamente una delle determinazioni fondamentali dell'Esistenza: nell'accadere dell'essenza le determinazioni di fatto (vale a dire ciò che l'ente è immediatamente di volta in volta) sono poste e conservate; l'essere dell'ente non si risolve in esse in maniera tale da dover passare con esse; esso entra in esse, si mantiene in esse; rimane come identità « distinta » da esse, senza per questo poter essere senza di esse (*Encicl.*, 77 sg.). Inoltre « avere » significa anche l'essere-stato: « l'avere in molte lingue viene usato per indicare il passato » (ibid.); Hegel aggiunge: « giustamen-

te ». Infatti il passato è l'essere tolto e conservato, la qual cosa unicamente è condizione della possibilità di quel mantenere inteso come un accadere in virtú di una ragione determinante.

Ma con l'esperienza della cosa e delle sue proprietà la conoscenza si trova appena all'inizio. L'essenza è solo nell'esser-stato-gettato nell'esteriorità; « l'esistenza consiste in quest'esteriorità » (110); « l'immediatezza esteriore e la determinatezza appartengono » all'« essere in sé » della cosa (112). In tal modo però « la cosa si è convertita nella proprietà » (113). A causa della immediatezza, in cui l'essenza si getta ogni volta nell'esteriorità e si risolve in essa, la cosa Esiste in modo ugualmente essenziale in tutte le mutevoli proprietà, ed Esiste soltanto in esse. In tal modo però è di nuovo scomparsa ogni possibilità di fissare nella corrente dell'accadere questa determinata cosa singola come unità essenziale fondata in se stessa: « ciò, che viene considerato come una cosa, può anche essere convertito in diverse cose ovvero essere considerato come diverse cose... Un libro è una cosa, e ciascuna delle sue pagine è anche una cosa, come pure ogni pezzetto delle sue pagine, e cosí di seguito all'infinito » (113). E questa « dissoluzione della cosa » procede ancor oltre. Ogni cosa e ogni parte di una cosa, che io possa prendere, è in quanto quest'Esistente, un essere uscito da..., essa ha la ragione determinante e l'essenza della sua Esistenza, il « fondamento » del suo essere, sempre « dietro » di sé, in un essere-stato; questa ragione determinante della cosa però — e la teoria dell'essenza lo aveva indicato come il principale risultato raggiunto — è essa stessa, in quanto ragione determinante uscita nell'esteriorità, sempre soltanto alcunché di Esistente, è essa stessa ancora una cosa! Ogni singola cosa Esistente ha la ragione e il fondamento della sua esistenza in un'altra cosa Esistente, nessuna di esse è indipendente; proprio perché Esistono tutte ugualmente come essenze, esistono tutte in modo ugualmente inessenziale! L'Esistenza « è quindi qualcosa che viene immediatamente superato e ha la sua ragione determinante in un'identità-con-

se-stesso che non è, la quale intrinsecità è però del pari... Esistenza, ma una Esistenza diversa dalla prima. In quanto qualcosa come esistente esiste in un altro piuttosto che in se stesso, ed è alcunché di mediato, l'essenza è nel fenomeno » (*Encicl.*, 79 sg.). « La verità dell'Esistenza è quindi il suo essere-in-sé nell'inessenzialità ovvero il suo sussistere in un altro e anzi nel suo assolutamente altro, ovvero di avere per suo fondamento la sua nullità. Essa pertanto è fenomeno» (119).

Il concetto di fenomeno come modo di essere delle cose Esistenti reca in sé l'originario duplice significato della parola. L'Esistente è fenomeno in primo luogo perché è soltanto come ciò che si indica, si rivela, si manifesta (v. sopra p. 105), e in secondo luogo perché esso non ha mai la sua ragione determinante in se stesso, bensí in quanto Esistente è già sempre derivato dalla sua ragione determinante, ha lasciato questa ragione determinante dietro di sé in un altro e quindi questo Esistente è nullo.

Questa determinazione dell'Esistenza come fenomeno può essere compresa soltanto se si tiene presente che l'essere-stato della ragione determinante non trascorre come tale in maniera che l'Esistente da essa derivato sia ora indipendente in se stesso, bensí, in quanto essere-stato rimane durevolmente presente, è passato « intemporale », cosicché l'Esistente rimane sempre determinato e motivato in base al suo essere-stato. — In entrambi i significati il fenomeno è comunque un puro carattere ontologico dell'Esistenza; il fenomeno è l'Esistente non già in relazione a un soggetto conoscente, bensí puramente in base a se stesso, nel suo essere: « come è risultato, questa essenzialità della Esistenza, consistente nell'esser fenomeno è la verità propria dell'esistenza. La riflessione, mediante la quale essa è, appartiene ad essa medesima » (123).

La nullità dell'Esistenza, che qui è risultata, è completamente diversa dalla negatività dell'immediata esistenza determinata anteriore all'intrinsecazione in essenza. In questa nullità, infatti, Esiste ora l'essenza medesima;

questa anzi non è scomparsa, ma si è collocata proprio in questa nullità. Noi ci troviamo davanti al paradossale risultato che proprio la nullità costituisce il sussistere dell'Esistente, che questo proprio nella sua negatività ha « indipendenza essenziale » (124). Questo è un concreto ritrovamento nell'ente medesimo: neppure una sola delle cose Esistenti ha la ragione e il fondamento della sua Esistenza soltanto in se stessa, bensí una cosa esistente si trova nell'universale « mediazione » con altre cose Esistenti mediante le quali viene motivata e dalle quali viene conservata; ognuna di queste cose, però, a sua volta rinvia ad un'altra. Ne risulta pertanto una « totalità » di cose esistenti, ciascuna delle quali singolarmente è « nulla », e tuttavia come totalità ha realtà di essenza. Considerata dal punto di vista di questa totalità, anche ogni singola cosa ha poi a sua volta un'« indipendenza essenziale »: certo non in se stessa essa viene sostenuta e conservata, bensí in questa universale mediazione e relazione. L'indipendenza delle cose Esistenti si costituisce proprio nella loro nullità in quanto singole, nel loro contrasto vicendevole, nella loro « relazione » reciproca, nel « rapporto » che le collega fra loro.

Questa mediazione non è piú la mediazione diretta del qualcosa con altri qualcosa da noi già conosciuti. La singola cosa Esistente non è qui semplicemente rinviata all'altra in quanto esistente in modo determinato, bensí in quanto posta: la singola cosa esistente pone l'altra, la mantiene non soltanto nel suo immediato sussistere come qualcosa di particolare, bensí nella sua Esistenza essenziale: « Il nesso dell'Esistente reciprocamente motivantesi consiste nella reciproca negazione per il fatto che il sussistere dell'uno non è il sussistere dell'altro, bensí l'esser-posto dell'altro, la quale relazione dell'esser-posto unicamente ne costituisce il sussistere » (124). Il « contenuto essenziale » del fenomeno non si trova piú entro l'apparente unità della singola cosa Esistente (che si è dissolta come nullità), bensí nella relazione che le

singole cose Esistenti vengono reciprocamente ad avere. L'« essenziale del fenomeno » è « la completa determinatezza: l' u n o e il suo a l t r o ». E l'essenziale unità dell'Esistente è « l'identità del suo bilaterale sussistere per cui l'esser-posto dell'uno è anche l'esser-posto dell'altro... Quest'unità è la legge del fenomeno » (126).

Con ciò l'interpretazione dell'essere è spinta in una nuova direzione, che è caratterizzata specialmente da due fondamentali determinazioni: dai concetti di totalità e di relazione. L'analisi fin qui compiuta del movimento dell'essere come essenza sembrava non condurre al di fuori dell'unità in se stessa chiusa del singolo ente; anzi, l'immanenza della relazione fondamentale e la diretta esteriorizzazione dell'essenza sembravano aver tagliato ogni via per uscire dal singolo ente. Ora è risultato che anche nell'essere uscito dall'essenza, anche nell'Esistenza l'unità dell'ente si costituisce non nella singola cosa Esistente, ma solo nella relazione essenziale da cui le cose esistenti sono collegate fra loro, in un rapporto di reciproca connessione: « L'Esistente ovvero il fenomeno nella sua determinatezza è quindi il r a p p o r t o per cui l'uno e medesimo è costituito dall'opposizione di Esistenze indipendenti e dalla relazione identica, soltanto nella quale i distinti sono ciò che sono » (*Encicl.*, 80). Questa relazione è una relazione universale: essa non viene meno in nessun esistente singolo e non tralascia alcun esistente singolo, vale a dire: l'universalità della relazione è un'universalità in se stessa chiusa, è totalità: « Questa relazione infinita è al tempo stesso un'unità della relazione con se stessa; e l'Esistenza si sviluppa in una t o t a l i t à e m o n d o del fenomeno, della finità riflessa » (*Encicl.*, I, 263, § 132). L'essere si determina necessariamente come totalità, come mondo; fa derivare necessariamente da se stesso la totalità, il mondo; solo in questa totalità e mediante questa totalità l'ente può essere; solo in essa e per essa viene portato, mantenuto: « l'esteriorità reciproca del mondo dei fenomeni è totalità ed è contenuta interamente nella sua relazione con se stessa » (ibid., §

133; cfr. l'introduzione dei concetti di totalità e mondo nella *Logica*, II, 127 sgg.) [15].

L'essere è sempre l'accadere in una totalità, l'accadere in un mondo, non già come se si muovesse in esso come in uno spazio, come se avesse il suo « posto » in esso, bensí questa totalità fonda e mantiene l'essere in maniera tale che solo in essa l'ente si può costituire come unità. E in questa totalità l'essere è ora meglio determinato come stare in relazione con..., come rapporto. Come uno stare in relazione era già stato definito l'accadere dell'essenza in ogni singolo ente; ora lo stare in relazione, in quanto carattere ontologico, viene trasferito al di là del singolo ente e considerato l'accadere che porta e fonda la totalità stessa, la quale è totalità solo come « relazione con se stessa »: « Il rapporto essenziale è la determinata e generalissima maniera del manifestarsi. Tutto ciò che Esiste si trova in rapporto, e questo rapporto è l'elemento vero di ogni Esistenza. L'Esistente, pertanto, non è astrattamente per sé, bensí solo in un altro; ma in questo altro esso è la relazione con se stesso e il rapporto è l'unità della relazione con sé e della relazione con altro » (*Encicl.*, I, 267, § 135, aggiunta).

L'essenza, la quale sembrava dissolta nell'esteriorità della cosa Esistente e nella nullità del fenomeno, si rivela ora di nuovo nel suo vero essere come l'accadere di questo rapporto: essa non è nelle singole cose Esistenti, ma accade come la « relazione essenziale » delle cose fra loro, come la legge che regola queste relazioni ponendo cosí per la prima volta l'esistenza delle singole cose (126 sg.). La dualità di ogni essere, in questa sfera, in quanto dualità di essenza ed esistenza, si manifesta quindi ormai come la dualità di un « regno di leggi » e di un « mondo fenomenico »: l'essere in sé del mondo fenomenico è la totalità delle leggi che regolano le sue relazioni. Assolutamente non nel senso di un dualismo metafisico: « la legge non è...

[15] Si cercherà di spiegare il concetto di mondo solo nella seconda parte.

al di là del fenomeno, ma direttamente presente in esso; il regno delle leggi è la quieta riproduzione del mondo esistente o fenomenico. Ma le due cose, piuttosto, costituiscono un'unica totalità, e il mondo esistente è esso stesso il regno delle leggi » (127). Il regno delle leggi non è nient'altro che la totalità delle « relazioni essenziali » in cui le cose Esistenti sono collegate fra loro. La dualità dell'essere è anche qui un accadere concreto « nell' » unica totalità: l'Esistenza si verifica solo nel rapporto essenziale degli Esistenti fra loro; i termini della relazione, i « lati » di questo rapporto sono un « sussistere indipendente » solo in questa relazione, essi sono quindi « in se stessi spezzati..., in maniera che il sussistere di ciascuno ha il suo significato soltanto nella relazione con l'altro, ovvero nella sua unità negativa » (137).

Solo con la caratteristica della totalità dell'ente come accadere del rapporto essenziale, l'essere, come Esistenza, ha avuto la sua completa determinazione, — solo ora ci troviamo di fronte alla dimensione dell'essere la quale, in senso propriamente « enfatico », può essere denominata realtà.

L'essere come Esistenza è l'accadere del rapporto essenziale in un duplice senso: in primo luogo come rapporto essenziale del singolo Esistente in ogni determinatezza effettiva della sua esistenza, come l'accoglimento di ogni determinatezza nella ragione determinante della sua Esistenza e come l'esclusione immediata di essa da questa ragione determinante (decisivo è qui il carattere di immediatezza dell'accadere fondamentale; a causa di questa immediatezza l'intero comportarsi dell'Esistente diventa un comportarsi immediato, verificantesi soltanto « in sé » e non ancora « in sé e per sé »!). In secondo luogo questo comportarsi si verifica solo nel rapporto essenziale con altri esistenti. Hegel determina i modi di questo rapporto con maggior precisione che non il rapporto di tutto e parti, forza e manifestazione della forza, interno ed esterno. Ogni singolo Esistente è contemporaneamente se stesso e parte di un tutto, manifestazione di una forza ed esteriorizzazione di interiorità. Questi

modi di relazione non sono semplicemente allineati gli uni accanto agli altri, ma indicano gradi progressivi della formalizzazione, dell'identificazione dei termini del rapporto, la quale è giunta a compimento nel rapporto di interno ed esterno: « ciò che è interiore sussiste anche esteriormente e viceversa », l'« interiore e l'esteriore (sono) in sé e per sé identici » (*Encicl.*, 83 sgg.). L'« unità dell'essenza e dell'Esistenza », che si compie in questa progressiva identificazione, è la « realtà ». Qui non abbiamo bisogno di scendere a maggiori particolari circa questo passaggio; esso potrà essere compreso retrospettivamente in base alla spiegazione della realtà stessa.

CAPITOLO IX

LA REALTÀ COME COMPIMENTO DELL'ESSERE

Con l'esplicazione della « realtà » l'ontologia hegeliana ha raggiunto la dimensione dell'essere reale dell'ente; questo essere può venir determinato ora conformemente al nuovo concetto di essere che è stato acquisito nella maniera della sua « realtà ». In un certo senso però la « logica » è giunta con ciò a una conclusione: la « logica oggettiva » è compiuta. Il passaggio alla « logica soggettiva », che si effettua nel passaggio dalla « realtà » al « concetto », è completamente diverso dai passaggi nell'ambito della logica oggettiva, che rappresentano un risalire verso strutture dell'essere sempre nuove e sempre piú profonde. Non c'è passaggio dalla « realtà » a una struttura ancora piú reale; la logica soggettiva significa, per cosí dire, una « ripetizione » della spiegazione della « realtà » con riferimento al senso proprio dell'essere-reale e all'indicazione di quell'ente che corrisponde a questo senso della realtà. Nella logica soggettiva, pertanto, si tratta esclusivamente del significato della « realtà » e dell'« autentico » modo dell'essere; e solo in quanto si mostrerà che tutti i modi dell'essere sono soltanto sulla base della « realtà » e come modi di essere, si tratterà anche dell'universale modo di essere in genere.

Solo partendo di qui si può intendere come Hegel abbia riunito la dottrina dell'essere *e* la dottrina dell'essenza nella « logica oggettiva » e contrapponga ad esse la « logica soggettiva » del concetto: l'intima struttura della intera « logica » è bipartita, non tripartita! Hegel stesso ha

accennato a ciò: egli, nella *Logica*, introduce la spiegazione della realtà con il capitolo « L'assoluto »; una possibilità di trascendere l'assoluto non c'è piú; esiste soltanto ancora la possibilità di « interpretare » l'assoluto, di « mostrare che cosa è » (157). È significativo che tanto la *Enciclopedia* di Heidelberg quanto la *Grande Enciclopedia* manchino di questo capitolo nel posto corrispondente: qui infatti, trattandosi di un compendio del « sistema » e non dell'ontologia che fonda il sistema, l'« assoluto » nel mezzo di una parte del sistema sarebbe necessariamente rimasto confuso e incomprensibile.

A mio giudizio, l'interpretazione sarà piú adeguata alla posizione centrale di questa parte se essa la presenterà anzitutto svolgendola da se stessa; nel corso dell'esposizione dovrebbe poi meglio chiarirsi in qual misura la realtà sia anche « l'unità dell'essenza e dell'esistenza », in qual misura essa sia risultato e superamento delle precedenti indagini.

L'Esistenza, come l'essere delle cose che sono, si era già determinata come un rapporto nel duplice senso: una volta come rapporto dei singoli Esistenti con ogni e in ogni determinatezza effettuale del suo sussistere (comportarsi), e un'altra volta come universale relazione ontologica dei singoli Esistenti fra loro, nella quale relazione unicamente essi sono ciò che sono. L'Essenza dell'esistente fu posta nell'accadere di questo rapporto. A causa dell'immediatezza di questo accadere — per cui l'esistente accade soltanto come questo rapporto e non *è* esso stesso; l'accadere si compie semplicemente in esso, non è anche per esso — l'Esistente dovette essere considerato come « fenomeno ». Affinché il fenomeno diventi realtà e l'esistente diventi reale, occorre solo che accolga questo rapporto nella propria esistenza, che lo faccia accadere sviluppandolo da se stesso, che operi l'accadere stesso. Finché questo modo di essere, al quale ogni ente è appoggiato, non è stato raggiunto, l'essere è in definitiva privo di essenza; non ha la sua essenza presso di sé o in sé, non è esso stesso essenziale. Ogni ente siffatto è solo come parte di un tutto, co-

me manifestazione di una forza, come esteriorità di un'interiorità; e sempre è proprio ciò che esso come ente Esistente direttamente non è, cioè l'essenziale: il tutto, la forza, l'interiorità. Esso è sempre ancora qualcosa che non è accolto e messo in luce nell'immediata Esistenza, qualcosa che rimane solo interiorità, anche se, oppure, appunto perché è solo in quanto si esteriorizza. Finché qualcosa ancora si esteriorizza, c'è ancora qualcosa che non si è ancora esteriorizzato, che è ancora soltanto internamente. E finché qualcosa è ancora soltanto internamente, esso non ha raggiunto il suo vero essere. « È essenziale riconoscere questo, che la prima cosa, siccome qualcosa è dapprima soltanto interiormente..., appunto per questo, è soltanto il suo immediato, passivo esserci » (153).

Ci imbattiamo qui di nuovo nel piú profondo principio dell'ontologia hegeliana, che regge l'intera teoria dell'essere. Essere nel significato piú alto e piú proprio è esserci realmente, esser manifesto; essere è mostrarsi, manifestarsi, rivelarsi. Tutto ciò che è interiore, non ancora messo in luce, non ancora esteriorizzato è qualcosa di minor valore; ogni essere che ha ancora un interno non è ancora l'« assoluto ». L'assoluto è « la trasparente esteriorità, che è il mostrare se stesso, un movimento uscente da sé, ma tale che questo essere all'esterno è del pari l'interiorità stessa... » (163). « L'assoluto, inteso come siffatto movimento di esplicazione recante se stesso... è espressione non già di un'interiorità, non già in contrapposizione a un altro, bensí solo come assoluto manifestarsi per se stesso; esso pertanto è realtà » (164). Dovremo ancora ritornare su queste proposizioni, le quali rappresentano la « traduzione » e l'interpretazione della fondamentale determinazione aristotelica dell'essere come ἐνέργεια e definiscono al tempo stesso il fondamentale carattere di movimento dell'essere-reale.

Questo supremo significato dell'essere non è semplicemente affermato e neppure assunto dall'ontologia antica: tutta la dottrina fin qui esposta, riguardante l'essere e l'essenza doveva dimostrare che l'ente medesimo, per sua

propria natura, corrisponde a questo significato e conduce ad esso. E tale dimostrazione ha la sua base nel fenomeno fondamentale dell'essere come movimento. E, a sua volta, l'essere come mobilità è possibile soltanto sulla base dell'assoluta negatività e della disunione dell'essere stesso, per cui ogni essere si verifica come movimento fra essere in sé ed esser dato, fra essenza ed esistenza, fra interno ed esterno, fra possibilità e realtà (quest'ultimo modo di disunione dovrà essere in seguito spiegato come fenomeno centrale della realtà). L'esteriorità assoluta, l'esser-dato reale, il puro manifestarsi rappresentano la suprema maniera dell'essere per il fatto che l'ente non è mai già semplicemente e immediatamente ciò che esso può e deve essere, ma si trova e si muove nella differenza di essere-in-sé (potenza) ed esser-dato. Solo in quanto nasconde in sé δύναμις ed ἐνέργεια, l'essere si può realizzare compiutamente nella pura ἐνέργεια.

Per corrispondere a questo supremo e autentico senso dell'essere, per essere reale, l'ente Esistente — che in se stesso è già conforme all'essenza — deve accogliere nella sua Esistenza il rapporto essenziale, in cui Esiste, in maniera tale che il suo Esistere faccia derivare da se stesso questo rapporto e da sé lo esprima. Quando l'ente ha cosí posto il suo interno ricavandolo interamente da sé, esso è realmente attuato. La potenza, che questo accadere fornisce, è essa stessa una potenza dell'essere. Nell'esposizione condensata dell'*Enciclopedia* questo ruolo della forza intesa come caratteristica dell'essere, consistente nel realizzare la realtà, diventa piú chiaro che nella *Logica*: « Mediante l'estrinsecazione della forza, l'interiore viene posto nell'esistenza; questo porre scompare in se stesso, diventando l'immediatezza in cui l'interno e l'esterno sono in sé e per sé identici. Quest'identità è la realtà » (85; I, 281, § 141). Questa potenza non è una qualche oscura forza della natura; e neppure la forza nel senso della fisica (quale è trattata da Hegel nella filosofia della natura sotto il titolo: « Meccanica assoluta »), ma concretizza il fenomeno, preso in considerazione fin da principio, co-

stituito dalla « potenza » dell'essere esercitata sullo esser-dato e sul suo movimento estrinsecantesi, manifestantesi nella dimensione dell'ente Esistente derivato dall'essenza: « l'attività della potenza consiste nel manifestarsi, cioè... raccogliere l'esteriorità e determinarla come ciò in cui essa è identica con se stessa » (150). Realtà come modo di essere di un esistente significa quindi il manifestarsi completo dell'interiorità in esteriorità, dell'essenza nella esistenza; questo processo è ogni volta già concluso quando un esistente è reale; ma in tal modo il movimento dell'essere non è affatto arrestato, ma in quanto realtà ha assunto soltanto un altro carattere e un'altra dimensionalità.

Vogliamo anzitutto considerare nel suo presentarsi concreto ciò che Hegel chiama realtà, per poi sviluppare i caratteri del suo essere e i modi del suo movimento. Per tale scopo non abbiamo affatto bisogno di trasferire nel fenomeno i risultati delle indagini ontologiche fin qui compiute; questi si dovrebbero presentare in esso medesimo.

Il punto di partenza per la comprensione della realtà nel senso hegeliano è ancora la dualità, la bidimensionalità ontologica del reale. La realtà è soltanto esser dato, sussistere, esser presente, e al tempo stesso non è semplice esser dato, puro sussistere, mero esser presente. Ogni reale *è* sempre ancora qualcosa di più, qualcosa di diverso dal fatto che è dato, sussiste, è presente. Nella realtà non c'è nulla che sia soltanto interiore; tutto ciò che è interiore è esternato, è fuori; ciò che è semplicemente interiore non è ancora reale. E tuttavia il reale non si risolve mai soltanto nell'esteriorità. Ciò che rende reale il reale è l'avere « in sé », l'essere « in sé » qualcosa che non si può risolvere interamente nel momentaneo stato di fatto, nella momentanea esistenza presente del reale, né si riduce interamente ad esso. Il reale può cambiare, e tuttavia rimane il medesimo. Può essere distrutto, e tuttavia ciò che viene distrutto è; e questa distruzione, in un certo senso, « appartiene » ancora alla sua realtà. Il reale effettua il suo esistere, anche se gli è interamente affidato.

Il reale è padrone del suo esistere in modo attivo: non subisce indifferentemente qualsiasi cosa, ma resiste per iniziativa propria a determinati eventi e si abbandona per iniziativa propria a determinati eventi. Ciò che il reale è « i n s é » e ciò che è ancora diverso da ogni singolo stato della sua esistenza, come pure dalla totalità di questi stati, cioè l'essere in sé del reale, ha lo spiccato carattere della « possibilità »: è padrone di un determinato ambito di determinazioni possibili, di cui nell'esistenza del reale si realizza di volta in volta una determinata possibilità. Questa bidimensionalità di possibilità e realtà è sviluppata da Hegel come il fenomeno fondamentale dell'essere-reale: « Ciò che è reale è possibile » — questo è il primo principio della realtà (171). La realtà « contiene immediatamente l'essere in sé ovvero la possibilità ». Il singolo reale sussiste di volta in volta sempre soltanto in u n a delle m o l t e d e t e r m i n a t e z z e p o s s i b i l i, esso ogni volta Esiste sempre soltanto « in u n a delle determinazioni della forma, e quindi come ente distinto dall'essere-in-sé o dalla possibilità » (176). Esso non si risolve nella sua momentanea determinatezza immediata, è ancora di p i ú rispetto a questa, ha ancora altre possibilità in cui può essere reale. Cosí, in quanto esistente immediato, esso è « determinato solo come un possibile » (173). Che esso Esista proprio in questa determinatezza reale è — rispetto al suo essere in sé, rispetto a ciò ch'esso ancora può essere — inizialmente soltanto un « caso contingente »: ha solo il « valore » di una possibilità contro molte altre (ibid.). Ogni reale esiste di volta in volta solo come caso contingente in contrapposizione a ciò che in sé, secondo la propria possibilità, ancora può essere; esso esiste nel dualismo di contingenza e possibilità: « Possibilità e contingenza sono i momenti » (*Encicl.*, I, 287, § 145).

Ora però è decisivo il fatto che tutte le possibilità di un reale siano a loro volta esse stesse « reali »: « questa possibilità, in quanto essere-in-sé della reale realtà, è essa stessa r e a l e possibilità », « esistenza immediata » (176). Nella sfera della realtà, infatti, non vi è piú nulla di

interiore, tutto è « posto nell'esistenza »; l'interiore, l'essenza ha qui « essenzialmente il destino... di esser riferito all'essere e di essere immediatamente essere » (158). In tal modo le possibilità, che costituiscono l'essere-in-sé di un reale, sono esse stesse a loro volta la molteplicità di un già esistente in qualche luogo: « la reale possibilità di una cosa è quindi la molteplicità esistente di circostanze che si riferiscono ad essa » (176).

È importante spiegare questo destino considerando un fenomeno concreto. L'albero nel bosco, che ora si erge diritto, può essere colpito del fulmine, spezzarsi, disseccarsi, esser ridotto in legname e impiegato come materiale da costruzione. All'essere-in-sé dell'albero appartengono tutte queste possibilità; la sua realtà le può percorrere tutte. E tutte queste possibilità sussistono esse stesse come già reali: in qualche luogo c'è l'atmosfera carica d'elettricità, vi sono i legnaiuoli, vi è la segheria, la costruzione a cui le tavole debbono esser trasportate. Questa pluralità di possibilità, se esse diventano realmente possibilità dell'albero, diventa « una molteplicità esistente di circostanze » che si « riferiscono » all'albero. L'albero, poi, percorre tutte le sue possibilità, in quanto queste sono delle realtà, e si muove in esse come il « medesimo » albero.

Anche nella superiore sfera della vita umana si può mostrare questo carattere « esistenziale » delle possibilità. Le possibilità, che io ho come individualità, certamente sono in me stesso, e da me stesso non ancora realizzate, non ancora espresse; considerate dal punto di vista della mia momentanea, immediata esistenza, esse si presentano come un « non ancora », come alcunché di futuro. Ma in quanto possibilità da me stesso non ancora realizzate, queste possibilità sono tuttavia già sempre reali. Tutto ciò che io posso diventare come questo determinato individuo già esiste. E ciò non già nel senso di una determinazione mistica, bensí nel senso che la mia persona deve fare assegnamento sulla « molteplicità esistente delle circostanze », in base alla quale e nella quale soltanto essa può diventare ciò che le è possibile diventare.

Ogni realtà è al tempo stesso possibilità in un duplice senso: in primo luogo la momentanea determinatezza di

fatto, in cui è la realtà è solo una determinatezza contingente, possibile di fronte ad altre determinatezze possibili (il reale è esso stesso soltanto un possibile), e in secondo luogo la possibilità è « l'essenziale per la realtà » (*Encicl.*, I, 284, § 143), in quanto l'essere-in-sé della realtà si trova sempre in altre reali possibilità diverse da quelle del momento (il possibile è l'essere in sé del reale). Il movimento, in cui la realtà inizialmente si presenta, è il continuo mutare delle momentanee determinazioni in cui il reale esiste: un « immediato mutarsi » di ogni momentaneo caso fortuito in un altro possibile (μεταβάλλειν), il semplice « mutarsi » della realtà in possibilità e viceversa (174 e 181). La realtà immediata è anzitutto soltanto « quest'assoluta instabilità del divenire di queste due determinazioni » (174).

Ma questa considerazione del movimento del reale non rende giustizia al fenomeno. Non è affatto vero che un fatto fortuito si « muti » in altri; non è affatto vero che la realtà vaghi alla cieca in una serie infinita di casi fortuiti. È anzi sempre il reale (*das Wirkliche*) stesso che di volta in volta è reale, « agisce » (*wirkt*) in queste possibilità. E reali sono sempre le sue possibilità; anzi, la possibilità costituisce addirittura l'essere-in-sé della realtà. E se ogni caso contingente « si converte immediatamente nell'opposto, esso in questo si concentra al tempo stesso con se medesimo » (174). In questo movimento del reale appare quindi anche un'« identità » di questo movimento in tutti i casi contingenti, e quest'identità è la sua necessità. Nel movimento medesimo del reale da possibilità a possibilità si costituisce la realtà come n e c e s s i t à.

Cerchiamo di abbracciare sinteticamente con lo sguardo il moto della realtà nella sua unità concreta di contingenza, possibilità e necessità (nel qual tentativo siamo costretti a condensare i singoli stadi della dimostrazione hegeliana):

Come particolare cominciamento del moto si deve anzitutto considerare la momentanea contingenza del reale:

la determinatezza di fatto in cui appunto si trova il reale considerato. Come abbiamo visto, questa realtà contingente aveva il « valore » di una semplice possibilità, e anzi possibilità per un' altra realtà, per un'altra determinatezza di fatto in cui il reale considerato potrebbe « mutarsi ». Essa « quindi non è la sua propria possibilità, bensí l'essere in sé di un altro reale; essa stessa è la realtà che deve essere soppressa, la possibilità soltanto come possibilità » (177). L'essenza della realtà consiste nell'essere sempre qualcosa di piú e qualcosa di diverso da ciò che di volta in volta essa è: pertanto la realtà immediatamente data ha in se stessa « il destino di essere superata » e di essere semplice « condizione ». In un'aggiunta al § 146 dell'*Encicl.*, (I, 291 sg.) Hegel ha messo nella massima evidenza questo carattere della realtà: « Ora, in generale, la realtà immediata non è ciò che deve essere, ma una realtà finita, in se stessa spezzata, e il suo destino è di essere distrutta ». Ancora una volta appare il carattere di presupposto dell'esistenza, che già determinava il movimento della « essenza » (cfr. sopra p. 94): ogni esistenza immediata è sempre soltanto « presupposto » per il movimento del reale: un caso contingente che il reale deve accogliere, ma solo per superarlo, per farne la condizione di una nuova realtà. In tal modo, « l'altro lato della realtà » ne costituisce l'« essenzialità » (ibid.). E cosí « questa nuova realtà, che in tal modo nasce... » è sempre « la peculiare interiorità della realtà immediata che essa distrugge ». In questo movimento non nasce una realtà essenzialmente diversa da quella superata, ma è solo la specifica essenzialità della realtà superata che si realizza nella nuova: non nasce « niente di altro: giacché la prima realtà viene soltanto posta secondo la sua essenza. Le condizioni che si sacrificano, che vanno in rovina e sono distrutte, nell'altra realtà si concentrano semplicemente con se stesse » (ibid.). E dice Hegel riassumendo: « di questa specie è in generale il processo della realtà. Questa non è semplicemente un ente immediato, ma, come essere essenziale, è superamento della sua

propria immediatezza, in quanto si media con se stesso» (ibid.). In tal modo la necessità è già realmente indicata come il carattere di questo movimento: infatti nel suo movimento il reale si concentra sempre soltanto con se stesso; e sono sempre soltanto le sue proprie possibilità, cioè il suo essere-in-sé, quelle in cui di volta in volta «si converte». Pertanto, Hegel dice: «Possibilità reale e necessità sono quindi soltanto apparentemente diverse; questa è un'identità che non nasce appena, ma è già presupposta e sta quale fondamento» (179).

Ma se la necessità, nel suo pieno significato, può essere attribuita soltanto a un movimento che proviene da se stesso e ritorna in se stesso, questa necessità non è stata ancora raggiunta. Infatti questo movimento ha «un presupposto dal quale comincia, ha nel contingente il suo punto di partenza» (179). Esso ritorna sí in se stesso, ma «non va da se stesso a sé» (180). La momentanea immediatezza di fatto, in cui ogni reale inizialmente esiste e che rispetto alle sue possibilità è soltanto un caso contingente, qualcosa che deve necessariamente essere superato, cioè questa contingenza è la ragione del fatto che la necessità del movimento del reale è soltanto una necessità «relativa» e non si può mai liberare da questa contingenza come suo inizio, come suo presupposto, ma è costretta a portarla con sé attraverso l'intero movimento. In tal modo la necessità è in fondo contingenza! «La reale necessità è necessità determinata... la determinatezza della necessità consiste nel fatto che essa ha in sé la sua negazione, la contingenza. Cosí essa si è arresa» (ibid.).

Non si tratta di contrapporre alla necessità l'essenziale contingenza di ogni realtà — come si usa fare nei comuni discorsi e in parte anche nella tradizione filosofica — bensí di intenderla come la ragione determinante della necessità inerente alla realtà. Questa contingenza è proprio l'ultimo, il piú profondo carattere di ogni essere: è di nuovo l'espressione concreta di quell'intima disunione per cui ogni essere può aver luogo soltanto come ente, per cui essere-in-sé ed esser dato, essenza ed esistenza,

realtà e possibilità possono nascere fin da principio soltanto come unità di una d u a l i t à. — Hegel attribuisce allo stesso concetto di contingenza quest'ultimo significato di caratterizzare l'e s s e r e di tutte le cose finite: « direttamente nella contingenza » si trova il senso di un « essere soltanto c a d u c o, in se stesso contraddittorio » (62; la spaziatura è mia). Se quindi il perfetto essere concreto, il « reale assoluto » deve essere compiutamente determinato, bisogna accogliere questa contingenza nella determinazione; la realtà può essere « assoluta », può essere necessità in quanto realtà, solo quando abbia realizzato anche la contingenza come necessità, quando la necessità si sia « determinata da se stessa in contingenza » (179).

Questo accogliere e realizzare la propria contingenza può compiersi soltanto come un c o m p o r t a r s i del reale con se stesso; solo un determinato comportamento del reale esistente con la sua immediata e momentanea determinatezza di fatto può assumere la contingenza di questa determinatezza come necessità e svilupparla ulteriormente in base ad essa come pura necessità. Quest'esigenza insita nell'essenza della realtà si realizza nell'Esistenza del reale come s o s t a n z a.

Solo nella determinazione del reale come sostanza la vera « unità » dell'ente, già vagheggiata fin dall'inizio della *Logica*, è raggiunta nel movimento dell'essere. Conformemente al fenomeno fondamentale della « differenza assoluta », quest'unità venne cercata fin da principio in esplicazioni via via piú concrete, come un'unità della negatività, come identità con se stesso nell'esser altro. Ora ci troviamo all'ultima e piú concreta determinazione di questa negatività, come contingenza. In quanto tale, la negatività non è piú niente di « altro », niente di esteriore e neppure niente di semplicemente interiore, bensí è l'immediata realtà dell'ente medesimo. — L'« identità dell'essere » è ora l'« unità considerata nella sua negazione ovvero nella c o n t i n g e n z a; pertanto la sostanza è considerata come rapporto con se stessa » (184). L'analisi del rapporto di sostanzialità, inteso come il « rapporto assoluto », come il

vero modo di essere della realtà, conclude l'esplicazione della realtà e quindi l'intera « logica oggettiva ». È questo stesso modo dell'essere e del movimento che viene allora posto a fondamento dell'intera « logica soggettiva » a fondamento del « concetto ». E la sostanzialità risulta ancora dal movimento della realtà come necessità. Dice Hegel: « Il concetto di necessità è molto difficile, e proprio per il fatto di essere il concetto stesso...» e inoltre: il concetto « è la verità della necessità e la contiene in sé come superata, come pure, reciprocamente, la necessità è *in sé* il concetto » (*Encicl.*, I, 293 sg., § 147, aggiunta). Si deve tener presente questo rapporto per intendere il « passaggio » dalla realtà al concetto — che non è un passaggio! L'essere come sostanza è già *in sé* l'essere come concetto.

La sostanzialità in quanto essere del reale viene fin da principio concepita come movimento, e il carattere di questo movimento viene ora precisato come « attuosità ». La contingenza, in cui di volta in volta esiste il reale, si presenta inizialmente come la momentanea accidentalità di una sostanza, che in qualche modo permane « in » questa accidentalità. Ma questo aspetto è soltanto un'apparenza, giacché in fondo sostanza e accidentalità sono identiche; la sostanza non può mai essere concepita altrimenti che come totalità dei suoi accidenti. Certo, non come semplice somma o astratta unità di questi accidenti; questa totalità, invece, ha il carattere ben determinato della *potenzialità*. Con la totalità degli accidenti è sempre data, al di sopra dei suoi accidenti, una « potenza » del reale che costituisce questa totalità. Per esempio, nel fenomeno concreto la sostanzialità dell'albero si presenta inizialmente soltanto come una certa « potenza », che tiene insieme e fa accadere nell'albero « stesso » i diversi, mutevoli stati di esso, come una potenza in movimento: è l'albero *stesso* (ciò che potremmo considerare come la sostanzialità dell'albero) che si muove nei suoi stati e non gli stati che si muovono nell'albero. « Il movimento dell'accidentalità è l'*attuosità* della sostanza come quieto manifestarsi di essa medesima. Essa non è attiva *contro* qualcosa, ma

solo contro se stessa in quanto elemento semplice incapace di resistenza » (186).

L'attuosità è la concretizzazione di quella determinazione già data del « movimento assoluto della realtà » come « movimento uscente da sé, ma tale che questo essere all'esterno è del pari l'interiorità stessa » (cfr. sopra p. 115). L'attuosità come modo del movimento della sostanza è ora anche la potenza che introduce la contingenza della realtà immediata nella necessità della sostanza stessa, la « pone » traendola da se medesima. Infatti, la contingenza d i v e n t a tale solo in quanto la realtà esistente in essa ha il potere di uscire da questo stato passando in un altro, di « superarlo » e « ricondurlo » a una semplice possibilità (187). La contingenza *è* contingenza solo per il fatto che il reale s'innalza al di sopra di essa a una nuova realtà, la momentanea immediatezza è solo l' i n i z i o del movimento del reale in quanto il reale ne ha f a t t o un inizio cominciando a muoversi da essa: « solo nel fare che s u p e r a l'immediato quest'immediato diventa tale; ... Il cominciare da se stesso è solo il porre questo se stesso di cui è l'inizio » (186). Il m o v i m e n t o del reale come attuosità potente è in genere la condizione prima della possibilità della differenza fra contingenza, possibilità e necessità. E questi modi dell'esistenza non solo non si separano gli uni dagli altri o ricevono dall'esterno il loro « valore », ma sono riuniti in un movimento da cui scaturiscono e in cui vengono conservati: « la possibilità e la realtà sono assolutamente unite nella necessità sostanziale » (187).

Questo carattere della potenza instauratrice dell'attuosità viene ora meglio determinato come « c a u s a l i t à ». Come abbiamo visto, solo mediante il movimento del reale stesso la contingenza diventa contingenza e l'immediatezza diventa immediatezza. Come tale, essa non semplicemente esiste e semplicemente passa, ma nella sua esistenza viene retrospettivamente riferita al reale che in essa si manifesta. Il momentaneo stato di fatto, in cui il reale esiste, si presenta nella sua stessa esistenza come « esser posto », come

« in sé riflesso » sul reale, che « si manifesta » in esso; è esso stesso dato come « effetto », come posto e determinato da un altro: « A questo essere posto riflesso in se stesso, al determinato come determinato si contrappone la sostanza come principio originario non posto », come causa (190). — D'altro lato, il reale come sostanza non pone semplicemente le circostanze momentanee come fatti contingenti immediatamente nascenti e di nuovo distruggentisi, che siano indifferenti per l'essere della sostanza, bensí essa è « ciò che essa stessa pone come negativo, ovvero ne fa l'esser posto » (189). Non solo, mediante il movimento del reale che supera la momentanea immediatezza, questa immediatezza diventa tale (cfr. sopra), ma in questo porre che nega, in questo agire dell'immediatezza, anche il reale *è* per la prima volta esso stesso come reale. Il reale è reale soltanto come questa « potenza che pone e distingue da sé le determinazioni » (189), come il continuo trascendere la momentanea immediatezza; con la quale trascendenza, però, quest'immediatezza appena si presuppone, si ottiene come suo effetto (200). In tal modo il « presupposto » viene in se stesso superato e diventa vero presupporre; da qualcosa di trovato diventa qualcosa di posto, di ottenuto.

« La sostanza ha quindi realtà soltanto come causa ». « Essa è la sostanza reale (*wirklich*), perché la la sostanza come potenza determina se stessa, ma è al tempo stesso causa, perché esplica questa determinatezza ovvero la pone come esser-posto; in tal modo pone la sua realtà come l'esser posto ovvero come l'effetto (*Wirkung*) » (190).

Dobbiamo qui tralasciare l'ulteriore caratterizzazione della sostanza come causalità e come azione reciproca; la cosa è possibile in quanto questi caratteri sono già stati riportati nella spiegazione fin qui fatta. Ci limitiamo a riassumerli brevemente:

Mediante il carattere della motivazione (*Ursächlichkeit*) il reale si trova nel rapporto di causalità (*Kausalität*) non solo con se stesso come totalità dei suoi accidenti, ma

anche con altri reali indipendenti; infatti, ciò che esso ottiene è ancora esso stesso un reale, giacché in questa sfera dell'ente non c'è piú nulla di semplicemente possibile, di semplicemente accidentale. Nasce cosí anzitutto il rapporto fra una sostanza attiva causante e una sostanza passiva, posta, causata (199 sgg.). Ma siffatta concezione arresta arbitrariamente, dividendola in due parti, il movimento in se stesso unitario della realtà. In modo piú adeguato, il fenomeno concreto è cosí descritto:

Un reale (A) subisce da parte di un altro reale (B) un'azione: nell'immediata determinatezza di fatto, in cui appunto A esiste, esso viene toccato e modificato da B. B appare come la causa, proveniente dall'esterno e operante come « potere », della mutata situazione di A (A'), cosicché A nella sua realtà A' esiste come semplicemente posto da B, come ottenuto dall'esterno. Ma mediante questa azione che B, come causa esterna, esercita su A, per la prima volta A diventa A: passando in A' in virtú di quest'azione, esso ha acquistato cosí per la prima volta la sua propria realtà; invero, l'immediata realtà A non era affatto il suo essere-in-sé, essa aveva soltanto il valore di una possibilità, di un fatto contingente; A', in cui A è passato in virtú di quest'azione, è appunto l'essere in sé di A, e cosí di seguito. « La sostanza passiva viene posta con la forza solo come ciò che essa è *in verità*, vale a dire, dato che essa è il semplice positivo ovvero la sostanza immediata, e consiste appunto per questo nell'essere soltanto alcunché di posto; l'antecedente, che essa è come condizione, costituisce l'apparenza dell'immediatezza, che la causalità operante le toglie » (200). È la peculiare e vera realtà del reale che si realizza in virtú dell'azione di un altro reale; Hegel riassume la verità del rapporto causale nella proposizione: « L'esser posto da un altro e il divenire proprio sono una sola e medesima cosa » (201).

Nel rapporto di causalità, come esso è realmente, il reale ha ora accolto nella sua realtà anche il suo rapporto con altri enti, cosí come nel rapporto di sostanza aveva realizzato già il suo rapporto con se stesso, con la sua pro-

pria accidentalità; ora esso non esiste piú nel rapporto « essenziale », bensí nel « rapporto assoluto », o piú esattamente, come rapporto assoluto. Nulla piú viene in esso semplicemente dall'esterno, e nulla piú esso ha in sé come semplicemente interno, esso non trapassa in altro (ogni altro è la sua propria possibilità, che diventa reale nel diventare altro) e la sua contingenza è la sua propria necessità. In tal modo nella sua esistenza esso rappresenta il movimento assolutamente necessario e in se stesso chiuso: pura « esteriorizzazione, non di qualcosa di interno, non contro un'altra cosa, bensí... solo come assoluto manifestarsi per se stesso » (164), puro rivelarsi: ἐνέργεια.

Capitolo X

CARATTERIZZAZIONE RIASSUNTIVA DELLA REALTÀ COME MOVIMENTO

L'intento fondamentale della precedente interpretazione era di dimostrare che Hegel concepisce l' e s s e r e della realtà come m o v i m e n t o e anzi come la forma piú autentica e piú alta di movimento. Non già come se il reale si trovasse sempre in movimento, come se fosse qualcosa che poi anche si muovesse, bensí la realtà si costituisce soltanto e anzitutto in uno speciale modo di movimento, *è* solo come movimento. Abbiamo preliminarmente caratterizzato questo movimento mediante la categoria aristotelica di ἐνέργεια. E non per un arbitrio o per esprimere una somiglianza storica; Hegel stesso nella esplicazione della realtà rinvia piú volte a questa categoria e anzi in maniera che questo rinvio debba cogliere proprio l'essenziale nella sua determinazione della realtà. Cosí nella *Enciclopedia* di Heidelberg (85) si afferma: « Il reale è... tratto dal trascorrere e la sua esteriorità è la sua e n e r g i a » (la spaziatura è mia), e cosí pure nella *Grande Enciclopedia* (I, 282, § 142). Nell'aggiunta a questo paragrafo egli dà poi anche esplicitamente la già citata traduzione di ἐνέργεια come suo concetto essenziale della realtà: « La polemica di Aristotele contro Platone consiste propriamente in questo, che l'idea platonica viene indicata come semplice δύναμις e in contrasto con ciò si afferma che l'idea, riconosciuta ugualmente da entrambi come l'unico vero, va considerata essenzialmente come ἐνέργεια, cioè come l'interno assolutamente esteriorizzato, e quindi

come l'unità dell'interno e dell'esterno ovvero come realtà, nel senso proprio della parola qui messo in evidenza » (I, 284). A ciò si riconnettono anche i passi della *Storia della Filosofia,* I, 34 sgg. e l'interpretazione hegeliana di Aristotele nel secondo volume di quest'opera. Se questa interpretazione corrisponda a ciò che Aristotele ha inteso per ἐνέργεια, non è questione da decidersi qui; mediante la caratterizzazione riassuntiva del movimento della realtà si deve soltanto chiarire con quale diritto Hegel faccia appello a questa categoria; forse in tal modo viene anche recato un contributo preparatorio all'indagine sull'intima connessione fra l'ontologia aristotelica e l'ontologia hegeliana.

Hegel dà la determinazione riassuntiva del movimento della realtà, prima della spiegazione della realtà stessa, nel capitolo intitolato « L'Assoluto ».

La dottrina dell'essenza aveva determinato l'essere dell'ente come Esistenza e il modo dell'Esistenza come fenomeno nel duplice senso del rivelare se stesso e dell'apparire di qualcosa di diverso, di profondo, di reale in sé. I due significati sono connessi fra loro: ciò che appare soltanto, non sussiste ancora, non si manifesta e non si estrinseca in senso proprio e completo; l'apparente, appunto in quanto apparente, rinvia a qualcosa che appare, che solo nell'estrinsecarsi è compreso e sempre viene compreso soltanto ciò che non *è* ancora esplicito. L'apparire, pertanto, non è ancora il modo piú alto del sussistere: il sussistere non è ancora perfetto, non è ancora puro; è ancora sempre qualcosa che propriamente non sussiste. L'intima frattura e disunione di ogni essere non è ancora interamente manifestata, non è ancora espressa nell'esistenza, diventata reale. Il movimento dell'esistente non si regge ancora su se stesso, esso ha il suo « fondamento » ancora in qualcosa di diverso dall'esistente. In tal modo nel fenomeno non sono raggiunti né la completa esistenza, né il vero movimento dell'esistenza.

Tuttavia l'ente stesso si deve fondare su quest'abbondanza ed autenticità di elementi. Proprio l'intima frattura

e disunione determinano l'essere come d o v e r e : questa determinazione già emergente nella genesi del qualcosa (cfr. sopra p. 73) raggiunge ora la sua prima concrezione. L'ente si deve non solo innalzare al di sopra della sua momentanea esistenza di fatto, ma deve in generale « trascendere », o piuttosto il trascendere la momentanea esistenza di fatto *è* in definitiva nient'altro che un esporsi, un esternarsi, un manifestarsi. Appunto per il fatto che non sussiste mai già « in sé », l'ente deve in ogni momento portare, realizzare il suo essere-in-sé nell'esistenza. Questo *è* accaduto se esso in ogni esistenza semplicemente è: se la sua esistenza in ogni determinatezza di fatto non è piú qualcosa di soltanto assegnato ad esso (attributo), in maniera tale che il suo essere-in-sé ne possa ancora esser distinto, bensí se in questa esistenza esso esiste come esso medesimo, se tutti i suoi attributi non sono nient'altro che « specie e modo di essere » (163). Ora l'esistenza non può piú essere considerata come un apparire (*Erscheinen*), bensí soltanto come un « manifestarsi » (φαίνεσθαι): « come la luce della natura non è un alcunché, non è una cosa, ma il suo essere è soltanto il suo apparire, cosí la manifestazione è la realtà assoluta uguale a se stessa » (185).

E come la luce nel risplendere non semplicemente fluisce, ma in questo risplendere e in esso soltanto rimane se stessa, cosí ogni realtà, nella sua « trasparente esteriorità », in cui si estrinseca tutto ciò che è interno, è un manifestar s i , un mostrar s i , un rivelar s i . Questo s é caratterizza l'esistenza del reale come « energia », come un raggiungere-se-stesso, come l'esser r e a l e . L'unità essenziale di ogni reale si costituisce in questa « energia »: il reale non è soltanto « l'ente uguale a se stesso, bensí ciò che si p o n e come uguale a se stesso » (163). Il pieno e puro esistere del reale è in ogni momento al tempo stesso l'esser raggiunto, l'esser posto, come pure questo esser posto è sempre soltanto completo e puro esistere, « essere assoluto » (ibid.). — Ogni realtà è stare in rapporto con se stessa: la sostanza è « rapporto con se

stessa» (184), ma in maniera tale che ciò che sta in rapporto esiste in ogni istante nel suo rapporto ed *è* come trovantesi in rapporto. Ed essa è parimenti un rapportarsi ad altro, in quanto appunto l'esser-per-altro e l'esser-altro costituiscono per la prima volta il reale come unità di un se stesso: anche «il suo rapporto con altro è la manifestazione di sé» (176).

In tal modo il reale esiste di volta in volta interamente in tutte le mutevoli determinazioni ed è al tempo stesso un'identità che si mantiene attraverso tutte le particolari determinazioni: «Da un lato ... la totalità, la quale... è qualcosa di originario in quanto riflessione in sé derivante dalla determinatezza, in quanto semplice tutto, che contiene in se stesso il suo esser posto, cioè l'u n i v e r s a l e, — d'altro lato la totalità in quanto riflessione... parimenti derivante dalla determinatezza e in sé risolventesi nella determinatezza negativa la quale perciò è parimenti posta come la determinatezza identica con se stessa cioè come il tutto, però come la negatività identica con se stessa cioè il s i n g o l o» (204 sg.).

In questa definizione della realtà, che conclude la logica oggettiva, i caratteri decisivi sono ancora una volta riuniti e al tempo stesso formulati in modo da poter servire da introduzione alla logica soggettiva cioè alla teoria del concetto (per tale ragione questa «definizione» conclusiva è anche la piú oscura e la piú difficile). Cercheremo di distinguere i caratteri decisivi dell'essere della realtà nel loro significato introduttivo:

Il carattere fondamentale che tiene insieme e unifica la dualità del reale («da un lato — dall'altro») è la «r i f l e s s i o n e i n s é». Già nell'esplicazione della sostanzialità Hegel aveva fatto presente questo carattere fondamentale dell'esser-reale: la sostanza in quanto l'«essere in ogni essere» è la realtà come l'«assoluto esser riflesso in sé» (185). Esser-riflesso-in-sé non è nient'altro che il già variamente interpretato modo di essere del reale come r a p p o r t a r s i e anzi come l'unità del rapportarsi a sé e del rapportarsi ad altro; un esser-ripiegato in se

stesso all'esterno o all'interno della momentanea e immediata determinatezza di fatto, un-tenersi-in-sé, contegno del proprio accadere, con la qual cosa l'accadere dell'esistenza del reale è un « movimento che regge se stesso » (164). Come abbiamo visto, solo mediante questo rapportarsi si costituisce l'unità del reale, cioè la sua identità con se stesso, intesa come il medesimo elemento comune a tutte le determinazioni e presente in esse (in che modo questa identità rapportantesi acquisti il carattere « logico » della universalità dovrà spiegarsi appena nella dottrina del concetto) e quest'unità si costituisce come completamente esistente in ogni singola determinatezza, come puro manifestarsi. Il rapportarsi ovvero l'esser-riflesso in sé viene quindi giustamente considerato come la vera e fondamentale categoria dell'essere del reale, anzi, andando oltre, è questa categoria la determinazione centrale che regge la intera *Logica* di Hegel: dal riconoscimento dell'essere come movimento e di questo movimento come rapportarsi viene sviluppata tanto la dottrina dell'essere e dell'essenza quanto la dottrina del concetto, e l'intera ontologia non è nient'altro che un seguire concretamente attraverso tutte le regioni dell'ente i modi fondamentali dell'essere come rapportarsi.

Questo rapportarsi come essere del reale ha poi ora il carattere della negatività. L'indipendenza del reale è soltanto come « rapporto negativo con se stesso » (*Encicl.*, 93, 96): cosicché il reale è di volta in volta in una determinatezza che in sé esso non è, della quale esso per la prima volta fa la sua realtà, in quanto non rimane semplicemente fermo in essa, bensí la supera, va al di là di essa e cosí la converte per la prima volta in necessità e la presuppone. Ogni reale in quanto unità esiste sempre soltanto in una singola determinatezza di fatto, ma in questa determinatezza *è* realmente solo in quanto esso l'ha come negatività, sempre già la trascende mediante la sua pura esistenza, è piú di essa e si comporta con essa come col proprio limite. Nella sua momentanea situazione di fatto, nella sua momentanea esistenza esso riposa

solo in maniera tale che questa quiete è il momentaneo arresto del suo movimento, ed è quiete solo in virtú di questo movimento. La quiete, in se stessa fondata, del reale, è sempre soltanto quiete per il fatto che in ogni istante essa è il risultato del movimento: « l'assoluto non può essere un primo, un immediato, ma è essenzialmente il proprio risultato » (165).

Questo carattere di risultato della realtà trova la sua espressione nella proposizione secondo cui « l'essere in sé e per sé è solo in quanto è esser-posto » (216 e anche 214, 221). L'ente, preso isolatamente come la momentanea determinatezza di fatto che esso è, ha il « valore » di una semplice possibilità, in sé esso è soltanto ciò che può essere, è una « sostanza passiva », l'impotente « originarietà del semplice essere in sé » (214). Pertanto esso subisce un'azione da parte di un altro ente, si trova sotto la causalità di una « sostanza attiva » ad esso estranea. Ma, come abbiamo visto, solo in virtú di quest'azione l'ente viene posto nella possibilità di diventare ciò che realmente è: il superamento della sua momentanea determinatezza (presupposto). In virtú di quest'azione « l'originarietà presupposta o esistente in sé diventa per sé; ma questo essere in sé e per sé è solo per il fatto che questo porre è anche un superare il presupposto, ovvero la sostanza assoluta solo dal suo esser-posta e nel suo esser-posta è tornata a se stessa ed è quindi assoluta » (216).

Qui viene accolta di nuovo una definizione che era determinante a partire dall'introduzione della categoria dell'esser-per-sé (v. sopra p. 78); il semplice essere-in-sé dell'ente non può mai costituire l'autentico essere dell'ente e quindi l'unità ontologica e la verità dell'ente. Invece, l'essere in sé deve necessariamente essere in se stesso esser-per-sé: l'ente deve potersi « rapportare » alla sua esistenza, potersi riferire a se stesso, poter mantenere in sé e sostenere le sue determinazioni: solo cosí è realmente « assoluto ». Torneremo su questa fondamentale determinazione.

L'essere del reale si costituisce quindi sempre soltanto come « risultato » di un movimento: come esser-posto;

esser-posto in quel duplice significato secondo il quale ogni reale ogni volta è sempre già posto (presupposto, posto da un altro reale) e questo suo esser-posto deve a sua volta porre mediante il superamento del presupposto.

Il rapportarsi, l'essere-riflesso-in-sé rende per la prima volta possibile il « potere » del reale sulla sua realtà, la sostanza come « potenza assoluta » (214). E siccome questo rapportarsi è sempre soltanto come reale, come manifestantesi, il potere del reale non è nient'altro che il suo rapportarsi, l'esser-riflesso-in-sé. E questo potere del reale è fondamentalmente negativo: è potenza solo in quanto assume su di sé la contingenza, in quanto esiste in base a un presupposto, come superamento di un'immediatezza. Nella categoria dell'esser posto l'essere-stato (*Gewesenheit*) in quanto « essenza » (*Wesen*) della realtà trova ancora una volta la sua completa espressione. Il reale raggiunge la sua realtà sempre soltanto in base al suo essere-stato, è reale sempre soltanto in virtú di ciò che è stato e derivando da ciò che è stato, mediante il superamento del suo presupposto. Qui ha il suo fondamento l'enigmatica affermazione fatta da Hegel nella *Filosofia della Natura*: « La verità del tempo è che non il futuro, bensí il passato è la meta » (*Encicl.*, II, 66, § 261, aggiunta; la spaziatura è mia).

Di qui abbracciamo ancora una volta con lo sguardo la realtà nel suo significato di compimento dell'essere:

Anzitutto è stata raggiunta l'unità dell'essere in se stessa fondata sul movimento. Il reale è davvero potente nella sua realtà: nel suo comportamento mantiene la sua esistenza e la fa derivare da se stesso: « Mediante la sua esteriorità esso non è tratto nella sfera del cambiamento... nella sua esteriorità esso è il medesimo, ed è soltanto in essa, cioè il medesimo solo come movimento determinantesi e distinguentesi da sé » (170). È inoltre raggiunto il modo di movimento conforme a quest'unità: rapportarsi e raggiungersi in questo rapportarsi è il vero esser-con-se-stesso nell'esser-altro, movimento uscente da sé e recante se stesso. Siccome il reale assume su se stesso la

sua momentanea contingenza, la supera e la sviluppa, esso è « causa di se stesso »: il movimento esce da se stesso. Esso reca se stesso in quanto non è altro che questo esser-riflesso-in-sé nel suo superarsi e nel suo nuovo porsi. In tal modo il movimento della realtà ha il carattere della necessità. Con ciò è raggiunta anche l'ultima concrezione dell'intima dualità e frattura dell'essere, che era il fondamento di ogni moto: la potenza del reale è fondamentalmente negativa, essa in generale è soltanto come negatività.

Se ora raccogliamo queste determinazioni nella loro unità strutturale, si manifesta immediatamente in esse ancora un difetto, per cui esse rinviano al di là di se stesse a qualcosa che esse non sono ancora, ma che tuttavia è già posto in esse e da esse stesse si esige. La potenza del reale è il suo rapportarsi come adottare. Accogliere in sé (superare) e conservare la sua esistenza. Questa potenza del rapportarsi si attua però ancora come « cieca necessità »: il reale non è esso stesso padrone di questa sua potenza; essa si attua nell'« oscurità delle sostanze che si trovano nel rapporto causale » (219). E quest'oscurità è il suo difetto. La potenza del suo essere non ha ancora fatto del reale l'esser-posto, non lo ha ancora raggiunto; in tal modo il suo rapportarsi non è ancora compiuto. Il vero e perfetto rapportarsi può attuarsi soltanto nella chiarezza e nella trasparenza dell'esser-per-sé: quando l'afferrare e il contenere l'esistenza è diventato un comprendere, la cieca necessità della potenza ha liberato se stessa. Come ogni essere, cosí anche l'essere del reale è compiuto solo quando ha posto se stesso, quando si rapporta a se stesso e si attua in virtú di se stesso: « questa riflessione infinita, secondo cui l'essere in sé e per sé è solo per il fatto d'esser posto, è in se stessa il compimento della sostanza. Ma questo compimento non è piú la sostanza stessa, bensí qualcosa di piú alto, il concetto, il soggetto» (216). L'oscurità del reale è diventata « trasparente chiarezza a se stessa » quando il reale è tale che comprende la sua esistenza, quando la sostanza esiste come soggetto.

Capitolo XI

L'ESSERE CHE COMPRENDE (IL CONCETTO) COME VERO E PROPRIO ESSERE. LA SOSTANZA COME SOGGETTO

L'aver considerato il comprendere come l'essere del reale nel senso piú vero della parola e il concetto come il compimento della realtà costituisce il risultato di tutta l'interpretazione dell'essere come rapportarsi, come riflettersi in sé. Il fare del concetto la vera e propria realtà scaturisce per intrinseca necessità logica solo se l'essere è essenzialmente rapportarsi, se l'essere-in-sé si compie nello essere-per-sé, in maniera che la compiutezza del rapportarsi sia al tempo stesso la compiutezza dell'essere. Solo in virtú di questo presupposto la totale trasparenza e chiarezza del comprendere, che è inizialmente soltanto una verità del rapportarsi, viene assunta anche come verità dell'essere e dell'essenza. D'altro lato però (cosa che è già notata nei due primi paragrafi), l'ammettere l'essere come rapportarsi e la concezione, che ne costituisce il fondamento, della « differenza assoluta » erano nati dall'orientamento secondo l'idea dell'io conoscente, o piú esattamente dall'interpretazione della trascendentale « unità sintetica originaria »: l'essere pensante concettualmente era fin da principio considerato come l'essere vero e proprio. L'intimo nesso delle due tendenze direttrici dell'ontologia hegeliana potrà essere chiarito soltanto nella seconda parte di questo lavoro.

L'interpretazione dell'essere come rapportarsi si estende effettivamente per tutta l'ontologia hegeliana a partire

dalla determinazione del semplice e immediato qualcosa fino alla determinazione dell'« idea assoluta ». Si è già fatto notare che Hegel definisce l'« essere » addirittura come (semplice) « relazione con sé »; uno sguardo ai titoli delle sezioni della *Jenenser Logik* mostra che la ripartizione è stabilita completamente secondo le maniere di questa « relazione » ovvero di questo « rapporto » (I: Relazione semplice; II: Il Rapporto, A: Rapporto dell'essere, — B: Rapporto del pensiero; III: Proporzione). Nella *Logica* vengono trattati i diversi modi dell'essere secondo i diversi modi di questa « relazione con sé »: dalla semplice, immediata relazione di qualcosa con se stesso, attraverso il rapporto di misura dell'essere quantitativo, la riflessione dell'essenza e l'« assoluto rapporto » della realtà fino al comprendere. E a questi modi del rapportarsi corrispondono ora i modi del movimento: cambiamento, conversione in altro, sembrare, apparire, manifestarsi, svilupparsi. Il porre l'essere come rapportarsi si trova in un essenziale nesso strutturale con l'esplicazione dell'essere come movimento e quindi col fenomeno fondamentale della « assoluta differenza » fra essere in sé ed esistenza. Ora, siccome ogni essere è fondamentalmente diviso e spezzato in questa dualità, esso può e deve attuarsi in un sempre nuovo e continuo compimento e superamento di questa disunione, come momentanea « relazione » dell'esistenza e dell'essere-in-sé, come rapportarsi a ciò che esso stesso di volta in volta è, deve necessariamente superare sempre di nuovo la sua esistenza per poter in generale essere. In base a quest'intima disunione, ogni ente può rimanere in se stesso solo se si pone esso stesso in ogni determinatezza; ha il suo essere in sé e per sé solo come « esser-posto ».

In base al fenomeno fondamentale della « differenza assoluta » l'interpretazione dell'essere come rapportarsi è quindi necessaria: essa si trova sotto la costrizione di ciò che nel fenomeno fondamentale è già posto. Su questo argomento torneremo ancora trattando della teoria del giudizio (*Urteil*) inteso come divisione originaria (*Ur-teilung*). Ora voglio cercare di dimostrare in un'altra direzione

l'adeguatezza oggettiva dell'interpretazione dell'essere come rapportarsi, una direzione che, a dire il vero, in Hegel non viene esplicitamente spiegata, ma si riconosce tuttavia chiaramente, e che nella teoria dell'oggettività trova il suo posto nella tendenza generale della *Logica*.

Ivi appunto viene per la prima volta attribuito all'ente il carattere dell'« oggettività » nella maniera dell'essere-in-sé-e-per-sé: « questo essere è una cosa... che è in sé e per sé, cioè l'oggettività » (352). Quindi solo un reale che nel suo essere in sé esista anche per sé, che si rapporti al suo comportamento in in sé, che comprenda esso stesso il suo essere: solo un siffatto reale può pretendere l'« oggettività ». Ed Hegel dice: « princípi razionali, opere d'arte perfette ecc. si chiamano oggettivi in quanto sono liberi e al di sopra di ogni contingenza. Sebbene dei princípi razionali, teoretici o morali appartengano soltanto al soggettivo, alla coscienza, l'ente in sé e per sé di questa viene tuttavia chiamato oggettivo » (358; le due ultime spaziature sono mie). — Pertanto il carattere ontologico dell'« oggettività » comprende in sé i tradizionali concetti di soggettività e oggettività: esso si costituisce non in opposizione al modo di essere della soggettività, bensí soltanto come modo dell'essere come comportarsi: come essere in sé e per sé. Tanto una *res extensa* quanto una *res cogitans* possono essere « oggettività », giacché entrambe possono essere nella maniera dell'essere in sé e per sé.

Oggettività: vale a dire ciò che l'ente è in sé e per sé; in se stesso e per se stesso, non già per un altro (la soggettività conoscente). Hegel assume qui nel suo significato proprio il termine del parlare comune. Di ciò che la cosa in sé e per sé è io posso parlare a buon diritto soltanto se nella cosa c'è davvero un essere nel senso dell'esser-per-sé, se ciò che deve costituire l'oggettività della cosa esiste in un certo senso anche « per » questa cosa. Che la cosa abbia realmente questa determinatezza (sia oggettivamente cosí) può significare soltanto: essa contiene in sé la determinatezza, si contiene

in essa. Solo se l'essere dell'ente (comunque esso sia) è un contenersi, un comportarsi (*sich verhalten*), si può parlare di « oggettività » in opposizione a una determinazione soltanto soggettiva (il comune uso linguistico esprime la medesima idea nel modo di dire: « *es verhält sich wirklich so* ») [16]. E l'unica possibilità di « dimostrare » l'oggettività di una cosa sta nel mostrarne la g e n e s i: nello spiegarne l'essere come un attuarsi del suo comportamento in diversi modi; nello svolgerlo come un esser divenuto, in cui essa abbia anzitutto « posto » ogni determinatezza in un comportamento (con se stessa e con un altro ente). Proprio il vero senso dell'oggettività esige che si ponga l'oggettività come « soggetto », come un ente il cui essere è comportarsi nell'essere in sé e per sé.

In tal modo anche da questa direzione Hegel viene spinto a interpretare l'essere come comportarsi, e il vero e proprio comportarsi come essere in sé e per sé. — Come abbiamo visto, l'essere in sé e per sé, che rappresenta la « realtà », era ancora difettoso e non attuato nella sua reale possibilità in quanto accadeva in cieca necessità e non si sviluppava ancora nella libertà del comprendere e nella chiarezza trasparente a se stessa, e neppure ancora era diventato l'esser-posto « per sé ». Solo quando il comportarsi si è liberato pervenendo anche soltanto a questa chiarezza, l'ente esiste nella piú propria maniera dell'essere: come soggetto nel senso piú proprio, come i o .

Se ora dunque si assume l'essere nella maniera dell'io come l'essere nel senso piú proprio, ciò avviene completamente nell'ambito dell'orientamento ontologico fin qui seguito: l' e s s e r e dell'io viene visto nel comprendere e il comprendere viene concepito come la maniera compiuta dell'essere in quanto comportarsi. L'« io » si viene qui a trovare al centro dell'ontologia soltanto come un'eminente maniera dell' e s s e r e e anzi come la maniera dell'es-

[16] Quest'espressione, fondata sull'uso idiomatico del verbo *verhalten* (contenere) significa: « le cose stanno effettivamente cosí » [N. d. T.].

sere che con la sua esistenza soddisfa tutte le esigenze che si trovano nel fenomeno dell'ente.

L'« io » è anzitutto il completo e reale esser-presso-di-sé nell'esser-altro, un'unità essenziale ricavata da ogni transizione e fondata in se stessa: e anzi non in modo diretto o soltanto necessario, bensí come continuo, chiaro e libero rapportarsi a se stesso, come continuo riprendersi dalla negatività: l'io è « in primo luogo pura unità riferentesi a se stessa, e ciò non in modo diretto, bensí in quanto esso astrae da ogni determinatezza e contenuto e ritorna alla libertà dell'illimitata identità con se stesso. Cosí esso è universalità; unità la quale solo mediante quel comportamento n e g a t i v o, che si manifesta come l'astrarre, è unità con se stessa, e contiene perciò risolto in sé ogni esser-determinato » (220).

Inoltre però l'io è del pari essenzialmente ciò che è, di volta in volta solo in una singola determinatezza di fatto, che esso non semplicemente ha in sé, ma alla quale esso si rapporta come alla sua negatività, che esso stesso per la prima volta pone accogliendo e superando, cosicché esso esiste sempre soltanto come esser posto e solo cosí può esistere: « in secondo luogo l'io è del pari immediatamente s i n g o l a r i t à, in quanto negatività riferentesi a se stessa, è assoluto esser-determinato, il quale si contrappone ad altro e lo esclude; è personalità individuale » (ibid.).

L'io è quindi « assoluta u n i v e r s a l i t à, che del pari è immediatamente s i n g o l a r i t à e un essere-in-sé-e-per-sé, il quale è semplicemente esser-posto, e con l'esser-posto è solo l'essere-in-sé-e-per-sé mediante l'unità » (220). Nell'essere dell'io, pertanto, si realizzano in trasparente chiarezza e in libero sviluppo tutte le determinazioni, che nell'essere della realtà (come sostanzialità) si compiono ancora in modo oscuro e solo come accadere necessario: è quindi soltanto la « propria, necessaria, ulteriore determinazione della sostanza », la semplice manifestazione di ciò che la sostanza è già « in sé », la propria automanifestazione della realtà (214).

Ora Hegel dice che queste determinazioni costituiscono

« parimenti la natura dell' io come del concetto », « dell'una e dell'altra nulla è compresibile, se i due momenti dati non vengono colti al tempo stesso nella loro astrazione e nella loro perfetta unità » (221).

Come può l'unità viva dell'io avere « la medesima natura » dell'unità logica del concetto? Quale comunanza di essenza con l'universalità logica del concetto può avere l'identità dell'io con se stesso, la quale in virtú della sua libertà si pone in tutte le singole particolarità della sua esistenza? Come possono la suprema unità dell'ente e l'essere nel suo piú vero significato essere determinati come l'unità logica e l'essere logico del concetto?

Hegel dice: L'io (l'essere che comprende) è un modo dell' esistenza del concetto: « il concetto, in quanto si è sviluppato in una siffatta Esistenza, che è essa stessa libera, non è nient'altro che io... » (220). Se nell'essere dell'io il concetto è pervenuto alla libera esistenza, allora il concetto come tale deve significare un modo dell'essere stesso. La comune determinazione essenziale, su cui è fondata l'« identità » di io e di concetto, è la « libertà ». « Nel concetto si è aperto il regno della libertà. Esso è ciò che è libero... » (218); e « il concetto, in quanto si è sviluppato innalzandosi a una tale esistenza, che è essa stessa libera, non è nient'altro che io » (220). La libertà è una determinazione dell'essere come comportarsi: un esser-per-sé, che supera e accoglie nella propria essenza ogni negatività necessariamente presentantesi, ogni esser-altro e ogni esser-per-altro in modo tale da « porre » se stesso in questa negatività; esso non « cade » direttamente nelle determinazioni della sua esistenza, ma liberamente diviene per esse. Un siffatto comportarsi presuppone il « trasparente » e « chiaro » aver-dinanzi-a-sé ogni momentanea determinazione: è possibile soltanto come essere che comprende e che afferra, nel quale un « sé » (*ein « Selbst »*) identico a se stesso unisce con sé l'altro di se stesso. La libertà è quindi essenzialmente un carattere della soggettività (dell'esser-soggetto); l'esser-libero è stato introdotto come l'esistenza dell'io che comprende. E questa li-

bertà dell'io deve costituirsi nello speciale rapporto di « universalità » e « singolarità » come un'esistenza del concetto.

Se la libertà è essenzialmente una determinazione ontologica del concetto, allora il « concetto », in quanto assolutamente libero, deve di necessità essere essenzialmente un modo della soggettività; ed esso può essere oggetto del comprendere, cioè concetto, solo sulla base di questa sua soggettività. Effettivamente Hegel definisce il « concetto » anzitutto come soggetto dell'essere concepiente [17].

Per quanto concerne il significato primario del concetto come soggetto del concepire, come il concepiente (attivo!), citiamo solo alcuni passi caratteristici: Il concetto è « il soggetto come tale », « semplicemente l'operante » (*Encicl.*, 98 sg.); « il principio di ogni vita », « attività » (*Encicl.,* I, 319, 323). Esso è l'« anima del concreto », « il formante e il creante » (242), « potenza creatrice » (244 sg.), « principio » (246); « relazione con se stesso » (241; rapportarsi!) e quindi « in sé » e « per sé » (ibid. e 260). Appunto in questo essere come s o g g e t t o, in questa funzione attiva, il concetto diventa principio, fondamento e verità di ogni essere: l'intero libro terzo della *Logica* espone come esso « forma in sé e da sé » la realtà (229).

Il concetto come tale è un modo dell'essere, l'universalità del concetto un modo del comportarsi e quindi non un ente; ente è sempre soltanto un'individualizzarsi della universalità: la singolarità. Ma se l'ente è una singolarità « in-sé-e-per-sé », allora ha la sua realtà solo mediante qualcosa che si comporta come identico in ogni singolo *hic et nunc*: mediante la sua « natura universale » quale essa è intesa nel concetto di questo ente. Nell'autentico concetto nessuna arbitraria universalità è astratta dalle particolari-

[17] L'interpretazione data da G. H. Haring a questo passo (in: Michelet und Haring, *Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels,* 1888) intende l'universalità del concetto solo come « astrazione » dall'autocoscienza dell'uomo « immediatamente data » (128).

tà singole, il concetto non è cosa che riguardi il semplice intelletto, bensí coglie il vero e proprio essere dell'ente; e d'altro lato questo ente *è* realmente e propriamente soltanto nel « suo concetto ». Il concetto, come l'« universale natura » di un ente ne esprime il vero essere: per cui esso è ciò che di volta in volta è; ciò che sta sotto (*subjectum*) la sua singola particolarità momentanea come sempre identico, e in quanto posto come fondamento è un qualcosa che sta in rapporto (soggetto in quanto io).

Se l'ente è « nel suo concetto », allora è soltanto ciò che propriamente è: tutte le sue individuazioni sono poste mediante il suo concetto e conservate nell'universalità del suo concetto. Cosí ora per la prima volta gli si è « aperto il regno della libertà »: esso è libero di essere ciò che propriamente è. E una tale esistenza è ancora possibile soltanto a un essere che comprende: nella verità e libertà del suo concetto può esistere soltanto ciò che può comprendere se stesso: la vita come autocoscienza.

Ma questo essere in tal modo caratterizzato che cosa ha ancora a che fare con ciò che nella logica veniva tradizionalmente indicato come concetto? Hegel stesso ha posto piú volte questa domanda (219 sgg.; *Encicl.*, I, 316 sg.); egli risponde mediante un particolareggiato riferimento alla kantiana deduzione delle categorie, col quale, al tempo stesso, chiarisce il vero rapporto fra l'io e il concetto, cioè l'« identità » della loro « natura ».

« Oggetto... è ciò nel cui concetto è riunito il molteplice di un'intuizione data »: questa proposizione, ricavata dalla Critica della Ragione, è posta da Hegel al vertice della sua interpretazione. « Oggettività » e « validità oggettiva » sono determinate da Kant mediante il concetto di oggetto, e piú precisamente mediante la sintesi dell'io pensante, la quale avviene nel concetto. « Oggettività » è quindi soltanto nella sintesi dell'io; questa sintesi costituisce l'essenza (la « natura ») del concetto e quindi dell'« oggettività ». E certo non la semplice sintesi concettuale dell'« intelletto » o magari della sem-

plice « rappresentazione », bensí « l'unità trascendentale dell'appercezione », che sola rende possibili queste sintesi (221 sg.; qui Hegel riassume con estrema brevità i diversi gradi della deduzione kantiana). In tal modo Kant ha dimostrato che il concetto è ciò « per cui qualcosa non è semplice determinazione del sentimento, della rappresentazione, bensí è *oggetto...* » (222). Il concetto però non è « una facoltà o una proprietà » dell'io, non qualcosa che io *abbia* (« come io ho un vestito, un colore e altre proprietà esteriori »), bensí è l'essere dell'io stesso; l'originaria unità sintetica dell'appercezione, in cui il concetto si fonda e si attua, non è nient'altro che « l'unità dell'io con se stesso ». — Pertanto Hegel colloca alla fine della sua interpretazione la proposizione in cui afferma l'identità di oggetto e concetto, di concetto e io: l'oggetto ha la sua oggettività nel concetto, e il concetto non è « nient'altro che la natura dell'autocoscienza, non ha altri elementi o determinazioni che l'io stesso ».

Risulta chiaro che questa interpretazione di Kant presuppone già la trasformazione dell'appercezione trascendentale in « principio » ontologico[18], trasformazione che è stata esposta nel secondo capitolo; torneremo ancora su questo passo e sui suoi presupposti (v. sotto cap. XV, p. 200). In questo passo Hegel fa rilevare esplicitamente la sua opposizione a Kant: decisivo per lui è il fatto che l'appercezione trascendentale non è affatto « qualcosa di semplicemente soggettivo », non è affatto l'umana soggettività (conoscenza) « contrapposta » (223) all'oggettività, bensí questa soggettività — come già abiamo visto all'inizio — appartiene all'oggettività stessa, è « principio » dell'oggetto stesso. Formulando la cosa in modo paradossa-

[18] Che cosa Hegel, per es., intenda qui per « oggettività » e per « oggettivo » appare chiaro da un passo dell'*Enciclopedia*, in cui egli parimenti dà un'interpretazione dell'appercezione trascendentale: « oggettività » vuol dire l'« in sé » delle cose e degli oggetti in genere; determinazioni « oggettive » sono le determinazioni della « cosa stessa », a differenza di ciò che è « soltanto pensato da noi » (I, 89, § 41, aggiunta 2).

le: non la coscienza umana, neppure nella sua forma trascendentale, comprende l'oggettività, bensí il comprendere è lo specifico fare e la specifica essenza dell'oggettività stessa, e il comprendere della coscienza umana e i suoi concetti possono esser veri e cogliere l'essenza dell'oggettività solo per il fatto che il comprendere costituisce l'essenza propria dell'oggettività. Solo in quanto è originariamente « solo nel suo concetto, nella sua verità » (229), l'oggetto può, mediante il comprendere dell'umana coscienza, essere convertito nel suo « in sé e per sé » (222). Solo in quanto il vero e proprio essere dell'ente è esso stesso comprendere e si compie nel concetto, solo per questo, il comprendere dell'umana coscienza può cogliere il vero essere dell'ente e il concetto può significare il vero essere anche da questo lato.

Qui pertanto « va considerato non il concetto come atto dell'intelletto autocosciente, non l'intelletto soggettivo, bensí il concetto in sé e per sé, che costituisce tanto un grado della natura quanto un grado dello spirito » (224). Pertanto contro Kant dice Hegel che nella scienza fondamentale della logica i « gradi presupposti » al concetto non sono i gradi gnoseologico-psicologici del sentimento, dell'intuizione e della rappresentazione, bensí i gradi ontologici di essere e di essenza (223). Il concetto è al tempo stesso « fondamento » e « verità » dell'essere e dell'essenza; esso ha una genesi concreta e un divenire concreto che i primi due libri della *Logica* hanno messo in evidenza.

Oltre alla dottrina kantiana del concetto, cosí interpretata, Hegel adduce anche l'ordinario uso linguistico come argomento per dimostrare il buon diritto di interpretare il concetto in questa maniera oggettiva. « Si parla della deduzione di un contenuto, per es. delle determinazioni giuridiche concernenti la proprietà, dal concetto di proprietà, e reciprocamente, proprio nella stessa maniera si parla del ricondurre un siffatto contenuto al concetto. In tal modo però si riconosce che il concetto non è semplicemente una forma in se stessa vuota, giacché da un lato niente si potrebbe dedurre da una

forma di tal genere, e dall'altro lato col ricondurre un dato contenuto alla vuota forma del concetto, questo contenuto sarebbe soltanto privato della sua determinatezza, ma non conosciuto » (*Encicl.*, I, 317, § 160, aggiunta; cfr. anche 324, § 164, conclusione). Se si parla del concetto in maniera cosí concreta, esso allora non può essere inteso come una semplice determinazione del pensiero, come il risultato di una vuota astrazione. Il concetto di proprietà indica ciò in cui e per cui tutte le particolari forme storiche della proprietà sono quello che sono, ciò che fa scaturire da sé tutte queste diverse forme (il concetto come « ragione determinante » dell'essere) in guisa di « svolgimento » (*Encicl.*, 96), le tiene quindi presso di sé e in sé, le comprende complessivamente (il concetto come universalità e totalità). È evidente: se il concetto deve compiere queste funzioni concrete, sarà necessariamente piú concreto di ogni singolo concreto, un'unità cresciuta-insieme e non costretta-insieme di tutte le singole forme svolte dall'interno di esso, abbracciate e comprese da esso. Pertanto Hegel chiama il concetto l'« assolutamente concreto »: « nessun altro concreto è cosí concreto, almeno ciò che comunemente s'intende per concreto, cioè una molteplicità esteriormente tenuta insieme » (*Encicl.*, 99; cfr. *Encicl.*, I, § 164; rispetto al sensibile presente *hic et nunc*, il concetto è certamente « astratto », non lo si può afferrare con le mani, « e in generale, quando si tratta del concetto, l'udire e il vedere debbono necessariamente esser per noi cosa passata »: § 160, aggiunta! In questo senso il pensiero è « elemento » del concetto: ibid., § 164). Nell'esempio sopra addotto della proprietà, il concetto esprime pertanto una concreta situazione storica: dalla quale situazione dell'uomo nella storia, che per Hegel è, per cosí dire, una situazione « metafisica », si sviluppano, come reazione essenziale dell'uomo contro di essa, le particolari forme di proprietà; da questa situazione, quindi, tutte queste forme vanno « dedotte » e ad essa vanno « ricondotte ». Ovvero, come forse possiamo chiarire conformandoci all'odierna terminologia: il concetto di proprietà indica il contenuto essenziale « proprietà » in tutto il suo significato storico-concreto. A questo riguardo due cose sono di decisiva importanza: in primo luogo che questo contenuto essenziale viene visto completamente nella sua realtà storica: come qualcosa che ha raggiunto le diverse forme concrete di proprietà e le ha sviluppate come una forza e potenza storica;

il carattere del concetto come « soggetto » dell'accadere, come attività deve essere completamente mantenuto. Hegel chiama una volta il concetto come singolo « semplicemente l'operante » (*Encicl.*, 98; I, § 163). In secondo luogo la concrezione del concetto non può essere intesa come se fosse un'unica, semplice situazione originaria nel senso che le forme sorgenti e sviluppantisi da essa la lascino indietro e ne facciano un semplice passato. Il concetto di proprietà rimane invece presente in tutte le forme particolari; esiste in ogni singola forma, si particolarizza, si individualizza in essa. Questa unità di universalità e di particolarità, l'individualizzarsi della totalità del concetto costituisce appunto la determinazione centrale del suo essere: essa è il grado supremo della differenza assoluta che trova la sua espressione nel « giudizio ». Nelle pagine che seguono vogliamo brevemente trattare di questi caratteri del concetto in relazione con la teoria del giudizio.

Capitolo XII

I MODI DI ESSERE DEL CONCETTO. INDIVIDUAZIONE DELLA UNIVERSALITÀ. GIUDIZIO E SILLOGISMO

Lo spunto iniziale della sostanza come soggetto e del vero soggetto come « concetto » poté provvisoriamente esser reso intelligibile in base al tratto dello sviluppo del senso dell'essere come « comportarsi ». « Soggetto » non significa primieramente l'essere dell'io umano (l'umana coscienza), bensí in genere un modo eminente del comportarsi: l'essere nella maniera dell'essere-in-sé-e-per-sé concettualmente pensante. Di tale essere la soggettività umana è soltanto un modo determinato (avente tuttavia funzione esemplare). Ora, se il « concetto », la vera sostanza, è stato considerato come soggetto, il « concetto » ha dovuto significare primieramente il soggetto, non l'oggetto dell'essere in sé e per sé concettualmente pensante: una « potenza creatrice » reale e operante (v. sopra p. 142 sg.).

In questo sviluppo del senso dell'essere, il « concetto » stesso è stato introdotto come un modo eminente dell'unità unificatrice della differenza assoluta, e anzi in virtú del rapporto di « universalità » e « singolarità » realizzato in esso (v. sopra p. 143 sgg.). Appunto questo rapporto di universalità e singolarità ha dovuto costituire il carattere di soggettività del concetto, come reciprocamente anche il carattere di soggetto dell'« io » è stato determinato in base al rapporto « logico » di universalità e singolarità. Bisogna anzitutto chiarire fino a che punto

spetti al concetto, sulla base di quest'unità realizzantesi in esso, il vero carattere di soggetto, fino a che punto esso sia essere-in-sé-e-per-sé concettualmente pensante. Partiamo dalla prima determinazione essenziale che Hegel dà dell'« universalità » del concetto:

« Il concetto è l'assoluta identità con se stesso... in maniera che essa è tale solo come la negazione della negazione ovvero come l'unità infinita della negatività con se stessa. Questa pura relazione del concetto con se stesso, la quale è tale relazione in quanto si pone mediante la negatività, è l'universalità del concetto » (240).

L'universalità del concetto è quindi una relazione del concetto con se stesso, e anzi una relazione che nega e supera la particolare e momentanea negazione del concetto (la sua momentanea individuazione). L'universalità del concetto è identità con se stesso solo nella superiore unione con la negatività, è essenzialmente unità negativa. E quest'identità con se stesso è appena in quanto essa « pone » se stessa: nasce soltanto mediante il superante far-accadere della negatività. — Una siffatta unità è però possibile soltanto come un determinato comportarsi (v. sopra p. 78 sg.): come essere in guisa di « esser-per-sé » riflettentesi in sé, e anzi come esser-per-sé realizzante se stesso: come essere nella maniera della soggetività, dell'io (v. sopra p. 140 sg.). Ora, siccome il concetto fu inteso completamente come un essere e un accadere dell'ente medesimo (v. sopra p. 143 sgg.), l'esser-per-sé realizzantesi del concetto deve necessariamente rappresentare un accadere « oggettivo » dell'ente stesso. In che modo Hegel presenta un tale accadere?

Una via d'accesso a quest'argomento si può trovare anzitutto nel carattere di « principio » del concetto[19].

[19] La determinazione del concetto in base al suo carattere di principio coincide con l'esposizione di N. Hartmann, la quale intende il concetto anzitutto come « realizzarsi di una propria, interna tendenza, pura attività, svolgimento di sé, realizzazione di sé » (*Hegel*, 1929, p. 259).

« Il concetto è ciò che si trova nell'intimo delle cose stesse, per cui esse sono ciò che sono... » (*Encicl.*, I, 328 sg., § 166, aggiunta). Ciò per cui esse sono ciò che sono, cioè l'universalità del concetto è ragione determinante e cominciamento (ἀρχή) delle particolarità singole da essa comprese; essa è ciò per cui e da cui proviene la determinatezza di ogni singola particolarità esistente, — e la singola particolarità esistente solo in quanto è determinata dal concetto è reale. Il concetto è « principio delle sue distinzioni; il « principio contiene l'inizio e l'essenza del suo sviluppo e realizzazione » (250). È data in tal modo l'indicazione decisiva circa l'originaria dimensione del « concetto ». L'universalità del concetto rappresenta, in rapporto alle sue particolarità singole, un accadere in cui un « principio » si dispiega, si « sviluppa » e si « realizza »; e anzi si sviluppa e si realizza in maniera che esso rimane « inizio ed essenza » di tutto ciò che in questo sviluppo diventa reale e perviene alla esistenza come singola particolarità determinata. L'universalità del concetto, in quanto « origine » fa scaturire da se stessa le sue singole particolarità e in quanto « essenza » mantiene le singole particolarità ancora nella loro propria identità con se stesse: non lascia che le particolarità singole decorrano nella contingenza, ma rimane presente e operante in esse come la loro vera realtà. L'universalità è « ciò che si particolarizza e che nel suo altro rimane in limpida chiarezza presso di sé » (*Encicl.*, I, 321, § 163, aggiunta 1); essa è un accadere individuantesi; « attività », « potenza creatrice ».

Quando Hegel attribuisce all'universalità del concetto la facoltà di particolarizzarsi e di individuarsi e la intende come « semplicemente operante » e « potenza creatrice », si pensa essenzialmente — come già è stato notato — al concetto come γένος, all'universalità del genere. A rigore, per Hegel ogni concetto è « genere » e per lui ci sono soltanto concetti-genere. « Genere » non è qui limitato all'essere nella regione della « natura »; anche l'« io », in quanto essere-in-sé-e-per-sé concettualmente pensante, è

genere, anzi, come si mostrerà ancora in seguito, è il genere puro e semplice! Col termine « genere » è indicata ora la vera dimensione originaria per il « concetto »: l'essere e l'accadere della « vita »; mostrare questo nesso sarà il compito di cui si occuperà la seconda parte del lavoro.

A chiarimento del termine « genere » si può qui dire soltanto, a titolo di anticipazione: in Hegel genere significa anzitutto un determinato modo del movimento, dell'accadere (γένεσις), un modo in cui l'ente stesso si muove. Per esser piú precisi, questo movimento è tale che un universale (per es. l'essere compreso mediante il concetto « uomo », inteso come un modo concreto di essere entro la totalità dell'ente) si sviluppa e si realizza da se stesso, in quanto, esplicando la sua essenza, si divide nelle singole differenze della sua esistenza [20]. L'universalità in tal modo sviluppantesi e particolarizzantesi, il concetto come « principio » del genere, non è separata dalle sue differenze, ma è reale soltanto nelle particolarità singole e come particolarità singole, le quali tuttavia al tempo stesso non esauriscono mai l'essenza dell'universalità e sono invece sempre soltanto una particolarizzazione, limitazione, « negazione » di essa. Il « destino » dell'universalità è di « perdersi » nelle sue individuazioni, di « cadere » in esse; essa è ciò che è solo nella differenza assoluta. Siccome però essa è realtà appena e soltanto nell'accadere dell'individuazione, questo suo « perdersi » è al tempo stesso l'« assoluto ritorno in sé » (253).

Pertanto, in base all'accadere del genere si può provvisoriamente intendere in qual misura l'unità del concetto, costituentesi nel rapporto dell'universalità con le particolarità singole, possa essere la piú alta maniera di unità unificatrice. L'universalità del concetto è « reale », nelle sue singole particolarità, nel significato « esplicito » di

[20] Anche Erdmann determina l'« individuazione » in base al carattere di genere del concetto: « La vera differenza specifica non è posta da colui che pensa. Essa si trova nel concetto dell'universale stesso. Rientra nel concetto di animale il suo suddividersi in specie distinte » (op. cit., § 150, n. 3).

realtà: individuandosi essa raggiunge per la prima volta se stessa e le sue particolarità singole, e solo come individuata essa è operante.

Ora, se l'individuazione del concetto universale, orientata secondo l'accadere del genere, deve significare un essere-in-sé-e-per-sé concettualmente pensante, è necessario che anche il termine « pensare concettualmente » venga preso nell'estensione indicata dal titolo « genere ». Secondo la sua « forma universale », ogni essere, il quale si attui nella maniera di un genere reale, è un essere concettualmente pensante; in esso infatti la differenza assoluta è unita in modo che ogni negatività sopravveniente nel « principio » identico a se stesso viene superata; il principio afferra e pensa concettualmente le differenze che gli capitano, le tiene in suo potere e si mantiene in esse. In tal modo si afferma che il concetto stesso sussiste ancora in diversi gradi e in diverse forme, che ci sono diversi modi dell'intendere secondo i diversi modi di attuazione del genere, a partire dalla vita semplicemente organica fino alla vita della coscienza, dello spirito. L'individuazione del concetto può essere piú o meno affetta dal « buio » della necessità; il concetto in-sé-e-per-sé « libero » può come tale essere nel determinismo e nell'opacità di se medesimo, come per esempio nell'essere organico della « natura » (cfr. *Encicl.*, I, § § 161 e 164); questo stato di cose viene ancora spiegato nelle due ultime sezioni della « Logica soggettiva ». — Dopo questi provvisori chiarimenti, cerchiamo ora di interpretare l'individuazione del concetto come divisione originaria (*Ur-teilung*) dell'essere.

Come abbiamo visto, il concetto universale non è mai reale come tale, ma solo nell'individuazione. « Come l'universalità è già in sé e per sé immediatamente particolarità, cosí la particolarità è in sé e per sé immediatamente anche singolarità » (253). La singolarità è l'ultima, indivisibile, immediata determinazione in cui il concetto esiste, è solo « un questo ovvero un uno qualitativo » (263), l'unica e vera « realtà » del concetto. Perciò Hegel può

dire nell'*Enciclopedia*: « Il singolo è la medesima cosa che è il reale » e anzi « semplicemente l'operante,... non piú la causa con l'apparenza di operare un'altra cosa, bensí l'operante di se stesso » (98; I, § 163). — (Ancora un'allusione al fatto che la sfera del « concetto » non supera la sfera della « realtà »; la singolarità del concetto è « la stessa cosa che è il reale », — il reale cosí come esso *è* in senso proprio. — Non come esso appare in quanto causa, effetto o sostanza in reciproco rapporto con altri enti, bensí cosí come è colto nell'unità del concetto, il reale *è* semplicemente « l'operante di se medesimo »). — In tal modo però la differenza assoluta è posta nella sfera del concetto, giacché il singolo è nel suo stesso essere necessariamente « perdita », finitizzazione dell'universale, — l'individuazione è necessariamente negatività; il concetto si è « perduto » in essa (264), ma perduto in maniera che proprio in questa perdita è per la prima volta presso di sé, muovendo da essa ritorna a se stesso. A questo grado l'assoluta differenza è al tempo stesso assoluta unità: nell'individuazione il concetto rimane presso se stesso. « Il suo ritorno in sé è quindi l'assoluta, originaria divisione (*Teilung*) di sé, ovvero come particolarità singola esso è posto come giudizio (*Urteil*) » (ibid.).

È superfluo notare che la teoria hegeliana del giudizio non si riferisce al giudizio come forma di pensiero o di conoscenza ovvero come forma logica, bensí al fenomeno fondamentale dell'essere stesso, che nel giudizio viene solo scoperto e compiuto posteriormente secondo l'originaria divisione (*Ur-teilung*) dell'essere nella differenza assoluta di essere in sé ed esistenza, « concetto » ed « essere ». Nella nostra interpretazione, il fenomeno fondamentale del giudizio era già stato considerato fin dall'inizio come il filo conduttore, cosicché nella vera e propria teoria del giudizio ci possiamo molto brevemente limitare a ciò che è essenziale per la nostra questione.

In quanto l'universale identità del concetto con se stesso si individualizza, il concetto si è posto come giudi-

zio, esiste, nella differenza rispetto alla sua universalità, come perduto, caduto, in « assoluta negatività ». Esso però esiste soltanto nell'individuazione: mentre si perde, esso per la prima volta acquista la sua « realtà », « il giudizio può quindi essere chiamato la prima realizzazione del concetto, in quanto la realtà indica in genere il venire all'esistenza come essere determinato » (264 sg.). Il giudizio indica pertanto un modo di essere dell'ente, « una determinazione dell'oggetto stesso, ovvero, come è espressa la paradossale formulazione dell'*Enciclopedia*: « tutte le cose sono un giudizio » (103; I, § 167). Ogni ente, in quanto esistente, è qualcosa di effettivamente determinato di volta in volta, esso esiste nella differenza rispetto al suo « essere-in-sé »; esso è « immediatamente in se stesso l'essere di un altro », un « essenzialmente contingente », con il valore di una semplice possibilità in quanto particolare (e quindi negativa) individuazione della sua intima « totalità ». Tutti questi caratteri della differenza assoluta, che abbiamo conosciuto fin dall'inizio della *Logica*, vengono ora riportati al giudizio, in quanto espressione « propria » di questa differenza: l'essere in sé dell'ente è in verità il suo « concetto universale », e l'esistenza dell'ente è la momentanea individuazione di questo concetto. « Il punto di vista del giudizio è la finitezza, e la finitezza delle cose consiste sí nel fatto che esse sono un giudizio, che la loro esistenza e la loro natura universale (il loro corpo e la loro anima) sono veramente unite; altrimenti le cose sarebbero nulla; ma anche nel fatto che questi loro elementi sono già tanto diversi quanto in genere separabili » (*Encicl.*, I, 330, § 168; — cfr. anche l'ediz. di Heidelberg, 104).

Il giudizio non è soltanto la « forma » propria dell'ente, ma anche la « forma » propria del suo movimento. « Che l'universale che è in sé nel singolo scenda all'esistenza ovvero diventi un ente-per-sé », « questo significato del giudizio va preso come il senso oggettivo di esso, e al tempo stesso come la vera delle precedenti forme di passaggio » (269; l'ultima spaziatura è mia). Il

« cambiamento » dell'esistente, il « trascorrere » del finito, il « perire » del fenomeno, il « manifestarsi » della sostanza — « questo passare e apparire è ora passato nell'originario dividere del concetto » (ibid.). Tutti questi modi del movimento sono, per cosí dire, soltanto « forme » di cui il concetto « riveste » le sue differenze; in definitiva essi nella loro verità vanno sviluppati come forme di giudizio dal movimento immanente del concetto: come forme concrete, realizzazioni della differenza assoluta, modi del rapportarsi dell'universalità e della particolarità singola.

Qui non possiamo seguire questo sviluppo delle forme del giudizio dalla differenza assoluta; esso appartiene, in quanto prima teoria ontologica del giudizio, al nucleo centrale della *Logica* hegeliana e non ha trovato fino ad oggi un'interpretazione sufficiente (una simile interpretazione spezzerebbe necessariamente il quadro di questa ricerca). Mettiamo in evidenza soltanto ciò che è di decisiva importanza per il nostro argomento.

Per quanto Hegel sia riuscito a dimostrare in modo convincente come ciò che il comune uso linguistico intende per giudizio e adoperi come giudizio abbia di mira lo stato di cose ontologico da lui scoperto, non si tratta affatto di fare entrare forzatamente in questo quadro la trattazione del giudizio della logica formale. Per quel tanto che Hegel compie questo tentativo e si attiene alla tradizionale « tavola dei giudizi », egli non fa che confondere e nascondere l'aspetto importante di questa teoria del giudizio.

Con grande acutezza Hegel polemizza contro il « pregiudizio » della logica tradizionale di orientarsi sempre secondo « giudizi » come: la rosa è rossa, questa parete è verde; qualcosa che il naturale uso linguistico non considererebbe mai come autentico giudizio e che è in fondo un giudizio « non vero » (274; *Encicl.*, 105 sg.; — I, 333 sg., § 171, aggiunta e p. 343, § 178). Ogni autentico giudizio ha di mira l'assoluta differenza dell'essere: esso abbozza un singolo ente in base al suo essere, una realtà in base al suo concetto. Esso prende le mosse dal fatto primitivo dell'« inadeguatezza », della « contingenza » di

un singolo ente rispetto al suo « essere-in-sé », rispetto alla sua « natura universale ». Un ente può essere nell'inadeguatezza solo perché il suo essere è essenzialmente « potenza » che si deve dimostrare e presentare nel negativo come potere. Ogni autentico giudizio è un « misurare »: esso misura l'esistente in base al suo essere in sé; giudica il fatto del « corrispondere o non corrispondere » (307), dell'« essere adeguato o inadeguato » (303); esso ha l'essere come un « dovere », il quale fornisce l'unità di misura per l'ente (302). Gli autentici predicati del giudizio sono quindi « buono, cattivo, vero, bello, giusto ecc. », essi indicano che la « cosa viene misurata in base al suo concetto universale, inteso come il dover essere semplicemente presupposto, ed è in accordo con esso oppure no » (302); essi paragonano i singoli « oggetti con ciò che essi debbono essere » (*Encicl.*, I, 334, § 171, aggiunta); — questi predicati sono quindi completamente « predicati degli oggetti stessi », non solo nella « coscienza soggettiva » (304). Se io giudico: questa casa è cattiva; quest'azione è buona; in tal modo io ho di mira il concetto, la « natura universale » della casa ovvero dell'azione; rispetto a tale concetto questa casa ovvero quest'azione, conformemente alla differenza assoluta, è « inadeguata », « contingente », « possibile »; l'universalità è rispetto alle individuazioni nel medesimo rapporto del dover essere rispetto all'« essere »: « Il soggetto è in genere un singolo concreto, il predicato esprime il medesimo come riferimento della sua realtà, determinatezza o modo di essere al suo concetto. (Questa casa è cattiva, quest'azione è buona). Piú esattamente, ciò implica quindi: a) che il soggetto d e v e esser qualcosa; la sua universale natura si è posta come il concetto indipendente; b) la particolarità, la quale... per amore della sua esplicita distinzione dalla sua universale natura, è come particolare modo di essere ed e s t e r i o r e esistenza: questa è... anche indifferente verso l'universale e può essere adeguata ad esso o anche non esserlo » (303). Ovvero, come si afferma nella netta formulazione della *Jenenser Logik*: « Il giudizio è il mo-

mento dell'esser-altro del concetto determinato ovvero la sua (cattiva) realtà », in cui quindi « si distinguono la cattiva e la vera realtà » (81, 93).

L'esistente concreto può « essere o anche non essere adeguato » al suo essere in sé. Questo poter-essere-adeguato indica che il movimento del concetto nel giudizio non è ancora compiuto. Come l'ente nella differenza assoluta è « caduto » dall'unità originaria, così questa divisione originaria (*Ur-teilung*) non è l'elemento ultimo, definitivo, ma da se stessa è indirizzata verso la perduta unità come suo dover essere. Il dovere come determinazione dell'essere si incontra già in diversi modi: costituisce il movimento dell'essere, volto a riacquistare la perduta adeguatezza al suo essere-in-sé, ad esistere nell'adeguatezza al suo essere-in-sé. Il giudizio ha continuamente di mira quest'unità ed adeguatezza, questa corrispondenza ed accordo del concetto e dell'oggetto; esso tende a ciò, ma non lo può mai raggiungere in quanto giudizio. In se stesso il giudizio è definitivo; non c'è alcun ente che si possa sottrarre alla funzione del giudizio: « ch'essa sia in se stessa spezzata nel suo dover essere e nel suo essere: è questo il giudizio assoluto intorno a ogni realtà » (306 sg.). Essere, nel suo senso piú proprio, è essere che comprende ed è compreso: è il concetto; ma il concetto *è* solo nel giudizio, in quanto « nega la sua stessa universalità e si manifesta nell'esteriorità della particolarità singola » (305), solo in questa differenza esso costituisce l'« essenza universale » di ogni cosa. Cosí, in definitiva, la divisione-originaria (*Ur-teilung*), in quanto differenza di « dover-essere ed essere », o piuttosto il comportamento esistente in questa differenza è la ragione e l'essenza di ogni realtà: solo questa « originaria divisione, che è l'onnipotenza del concetto », questa « reciproca relazione assoluta del dovere e dell'essere » fa del « reale una cosa; l'intima relazione, quest'identità concreta costituisce l'anima della cosa » (307). Ogni ente in quanto reale, nel carattere di « cosa » (*res, realitas!*) esiste quindi come giudizio del suo concetto, come « essenzialmente contingente », « modo di essere

esteriore » della sua « essenza universale », come adeguatezza o inadeguatezza al suo « dover essere ». La cosa non semplicemente esiste, ma è sempre in un determinato rapporto col suo concetto, inteso come il suo dover essere, essa è sempre costituita in un modo o nell'altro nel senso di buono e di cattivo. Buono e cattivo, in quanto autentici predicati dell'autentico giudizio, sono quindi, esattamente come il greco καλόν e κακόν, determinazioni ontologiche dell'ente medesimo e non predicati di una qualche « valutazione ». Questo stato di cose è stato formulato nella maniera piú breve e piú appropriata nella *Enciclopedia* (I, 343, § 179): « questa — l'immediata singolarità, — casa — il genere, fatta cosí e cosí — specificazione, — è buona o cattiva — giudizio apodittico ». Un tale giudizio apodittico non è un arbitrio del giudicare, ma l'espressione dell'essenziale stato di cose dell'ente medesimo: « tutte le cose sono un genere (loro destino e loro fine) in una realtà singola di una particolare natura; e la loro finitezza è che il loro particolare può essere o anche non essere conforme all'universale » (ibid., 344). E il giudizio è nella verità quando ha il suo « fondamento » (307) nella « natura del soggetto » e in essa soltanto, cioè quando esso sviluppa e presenta l'adeguatezza o l'inadeguatezza del singolo ente concreto (del giudizio-soggetto) unicamente in base alla « natura » di questo ente medesimo considerato come il loro fondamento, — quando esso non le coglie come qualcosa di esteriore e di trovato, bensí le mostra come la reale divisione originaria del concetto della cosa stessa, come corrispondenza o non corrispondenza che risiede « nella particolare determinatezza della cosa stessa » (ibid.). Mostrare e affermare l'adeguatezza o l'inadeguatezza come un dato di fatto presente nell'ente medesimo è possibile solo quando l'essere dell'ente sia un comportarsi, e anzi — possiamo ora aggiungere — un comportarsi nella differenza assoluta. Questa dimostrazione era stata data dalla « logica oggettiva ». Nella differenza assoluta, però, in quanto « relazione del dover essere e dell'essere », l'ente

non si spezza, ma anzi questa relazione forma appunto la concrezione dell'ente: esso concresce in questa relazione e viene tenuto insieme in essa; la differenza è al tempo stesso un'unità e costituisce unità, l'unità della « cosa » come realtà. Questa funzione unificatrice del concetto specificata nel giudizio vuol dire: l'essere come dovere non è una norma stabilita al di là dell'ente, bensí una « destinazione » posta nell'essere dell'ente medesimo; l'inadeguatezza è in se stessa riferita a un'adeguatezza, a un'unità di dovere e di essere, la quale non esiste mai semplicemente (altrimenti sarebbe arrestato il movimento della realtà), ma è sempre presente come la « ragion d'esser mediatrice » nella differenza « tra la singolarità del reale e la sua universalità » (*Encicl.*, I, 344, § 180). Il concetto è in se stesso non soltanto il giudizio, la differenza, ma anche l'unità già sempre implicita (la copula nel suo pieno significato; ibid.), il medio che collega, congiunge, fonde gli estremi della differenza originariamente divisi (*ur-geteilte*): il singolo e l'universale, l'esistente e l'ente in sé, l'« essere » e il « dover essere ». Appena e soltanto in virtú di questo carattere del concetto come mezzo, l'ente giudicato (*geurteilt*) nella differenza è e rimane unità, uno; solo attraverso il continuo movimento mediatore del medio il reale si raccoglie in unità. Pertanto il giudizio del reale si compie appena nel sillogismo: questo è « il ciclo della mediazione dei suoi momenti, attraverso i quali esso si pone come uno » (*Encicl.*, I, 345, § 181).

La « relazione » dell'« essere » col dover essere, che costituiva l'essenza del reale come giudizio, è ora meglio determinata come « mediazione », con la qual cosa il carattere attivistico-reale del concetto, inteso come « creazione », « attività », « movimento », subisce una concrezione ancora piú rigorosa. Il reale esiste, conformemente al suo essere, essenzialmente come mediatore: « il particolare appare qui come il medio mediatore fra il singolo e l'universale» (ibid., 346). Come il concetto in genere, cosí anche il medio, quale determinazione dell'essere, va inteso in

completa concretezza. Il medio è come l'« unità degli estremi », la « ragione permanente » del reale, come il principio mediatore della « natura oggettiva della cosa stessa » (310). Solo nel carattere del reale come « sillogismo », come ciò che è riunito nel medio e attraverso il medio, il concetto è completamente « posto » nella sua « totalità e unità » (308); nel giudizio gli mancava ancora quell'elemento di unità della differenza che ora, mediante la sua determinazione è realizzato come mezzo. Con riferimento al carattere dell'essere come medio, come mediazione unificatrice, ora si afferma: « la definizione dell'assoluto è ormai che esso è il sillogismo, ovvero, esprimendo questa determinazione come una proposizione: tutto è un giudizio » (*Encicl.*, 109)[21].

Ancor meno della teoria del giudizio, la teoria del sillogismo può esser qui esser trattata per esteso. Mettiamo soltanto in evidenza una decisiva determinazione dell'accadere, la quale subisce in questo punto della *Logica* la sua concrezione: nella mediazione del sillogismo si costituisce il reale come unità « completa », mentre al tempo stesso accoglie nella sua unità, media con sé e riunisce le relazioni con l'altro ente, col quale si trova in connessione ontologica.

Il fondamentale stato di cose, per cui ogni ente è soltanto nella molteplice connessione con altri enti, è stato già variamente sviluppato nell'ambito della *Logica* (v. sopra p. 66, 127, 131). Nella dimensione del concetto già la categoria dell'« universalità » rinvia a un simile nesso universale. L'universalità del concetto è l'uguaglianza con se stesso nella pluralità delle individuazioni; come tale è totalità concreta, essa abbraccia una pluralità anzi di volta in volta una totalità di individuazioni. In tal modo ogni reale si trova in modo del tutto immediato in relazione con altri reali, e anzi in maniera che questa

[21] « Le leggi sillogistiche del pensiero » sono « leggi di dipendenza dell'essere ». « In tal modo il senso della sillogistica ridiventa in Hegel ciò che era in Aristotele: la struttura universale dei nessi ontologici » (N. Hartmann, *Hegel*, p. 264).

relazione con il suo essere costituisce appunto questo reale, inizialmente in relazione con altri reali del medesimo genere. Il singolo uomo, mediante la sua particolare relazione con l'esser-uomo (genere), si trova in relazione con tutti gli altri uomini e il carattere di questa relazione è piú precisamente quello per cui l'esser-uomo presenta in sé un « dover essere » da realizzare concretamente, una « destinazione » e un « fine », rispetto al quale ogni singolo uomo si trova in un particolare modo di adeguatezza o di inadeguatezza, e verso il quale egli, per cosí dire, continuamente si muove nella sua esistenza. Il genere come « dover essere » è quindi l'« elemento » in cui i singoli uomini si muovono e per cui si trovano reciprocamente in relazione.

Ma questa relazione non è l'unica. Vige anche quell'altro rapporto dell'essere, che è stato determinato già all'inizio della *Logica* mediante la categoria dell'« esser-per-altro » e successivamente sviluppato nel rapporto di causalità e di azione reciproca come un modo di comportarsi della sostanza: con la qual cosa ogni ente è essenzialmente un essere per un altro ente e da un altro ente (determina un altro ente nel suo essere e da un altro ente viene determinato nel suo essere). Questi modi di relazione trascendono la relazione di enti del medesimo genere: contribuiscono a costituire la momentanea concreta « natura » dell'ente, vanno definiti soltanto in base ad essa e rientrano cosí nella dimensione dell'essenziale « contingenza » dell'esistenza. Pertanto, solo con la sostanzialità dell'ente considerato debbono essere mediati, essere « tolti », « posti » da essa.

Nella sfera del concetto questo stato di cose trova la sua espressione nel giudizio ipotetico: « Se è A, è B; ovvero l'essere di A non è il suo proprio essere, bensí l'essere di un altro, di B » (295). Hegel aggiunge che in questo giudizio è posta la « connessione necessaria » di due esistenze, che in esso la « relazione » dell'essere immediato è l'essenziale, « che cioè il finito è il suo proprio essere, ma parimenti non il suo, bensí l'essere di un altro »

(296). È « il nesso di causalità nella sua forma concettuale », vale a dire, non come nesso nell'ambito della concreta identità e totalità del concetto, che comprende la necessaria relazione dell'ente (296 sg.).

Ma come il giudizio, considerato in se stesso, non poteva rappresentare la completa realizzazione del concetto, perché alla differenza assoluta mancava ancora il medio come « fondamento permanente », cosí questo reciproco nesso ontologico dell'ente non è ancora realizzato nel giudizio. « Il giudizio ipotetico contiene soltanto la relazione necessaria senza l'immediatezza dei termini che vengono messi in relazione. Se A è, B è... in tal modo non è ancora detto né che A è, né che B è » (346). La relazione fra A e B è sí una relazione necessaria, ma A e B in se stessi sono semplicemente presi nella loro immediata esistenza, e in questa immediatezza sono posti in relazione; la loro stessa esistenza in quanto tale non è stata ancora sviluppata e compresa come qualcosa di necessario in sé. Ciò avviene appena nel sillogismo. Il medio mediatore non collega soltanto ogni singola individuazione con la sua universalità e viceversa, ma anche le relazioni dell'ente fra loro, e anzi in maniera tale che l'esistenza immediata dell'ente medesimo si costituisce come esistenza necessaria in queste relazioni. Il sillogismo ipotetico « aggiunge quest'immediatezza dell'essere » alla necessità della semplice r e l a z i o n e, che era stata sviluppata nel giudizio ipotetico: « Se A è, B è, — ora A è, — quindi B è » (346). Questo « è » della premessa minore non è piú semplicemente « la copula astratta », bensí, conformemente alla funzione generale del sillogismo, « l'unità mediatrice c o m p i u t a m e n t e realizzata. L'essere di A va quindi preso non come semplice immediatezza, bensí essenzialmente come m e d i o del sillogismo » (347). Perciò una mediazione delle relazioni dell'ente fra loro, tale che in questa mediazione viene mediata anche l'immediata esistenza di questo ente, come costituentesi soltanto in queste relazioni (viene compresa e posta come compresa).

Ora, anche questa mediazione nel sillogismo avviene in diverse « tappe », che trovano la loro espressione nelle diverse forme di sillogismo. Essa comincia con l'ancora esteriore mediazione immediata delle esteriori relazioni immediate in cui ogni ente si trova già per la sua stessa esistenza: il « sillogismo di esistenza ». « Il significato generale di questo sillogismo è che il singolo, che come tale è relazione infinita con se stesso e quindi sarebbe soltanto alcunché di interiore, mediante la specificazione compare nell'esistenza come nell'universalità, in cui non appartiene piú soltanto a se stessa, ma si trova in connessione esterna» (312); una mediazione che è ancora essenzialmente « contingente », perché il mezzo permanente non è la « sostanza », bensí l'esistenza immediata dell'ente. Essa si completa nel « sillogismo della necessità »: la mediazione ha ora la sua « ragion d'essere » nel « concetto della cosa » stessa (319), cosicché « la connessione dei termini è la natura essenziale come contenuto » (343 sg.), la « libera unità del concetto » che si determina come « attività » (348).

Se ora consideriamo la struttura dell'ente in tal modo « congiunta » risulta:

Il movimento del sillogismo come congiungimento mediatore tende a raccogliere tutte le determinazioni dell'ente nell'unità del concetto (in quanto « natura essenziale » dell'ente) come nel loro medio mediatore. Finché ciò non era stato raggiunto, il concetto rimaneva una « determinazione astratta », ancora « diversa », staccata dalle determinazioni dell'ente che dovevano esser mediate, e delle quali tuttavia esso è propriamente l'unità concreta (351). Il concetto era quindi ancora come « dover essere », come « esigenza che l'elemento mediatore fosse la sua totalità » (ibid.). « Le diverse specie di sillogismi rappresentano però i gradi della realizzazione ovvero concrezione del medio ». In verità, solo nel sillogismo il concetto si è realizzato come « principio » (cfr. sopra p. 150 sg.): esso è « ragion d'essere » operante ed « essenza reale » di tutte le determinazioni che si sviluppano

da esso. Nel « sillogismo della necessità » tutte le determinazioni dell'ente sono mediate con la sua « natura essenziale » come con la « ragion d'essere » che le mantiene; in esso non c'è piú nulla di semplicemente immediato, che non sia ancora mediato. In tal modo è « caduta la differenza del mediante e del mediato. Ciò che è mediato è esso stesso elemento essenziale del suo mediante, e ogni elemento è come la totalità dei mediati » (351).

« Pertanto il concetto in generale è stato realizzato; in modo piú determinato esso ha raggiunto una realtà tale che è oggettività ».

CAPITOLO XIII

LA REALTÀ NON LIBERA DEL CONCETTO. L'OGGETTIVITÀ

Si era già accennato brevemente all'importanza dell'oggettività nel nesso della logica soggettiva (cfr. p. 138 sg.). L'interpretazione di questa parte non deve prender le mosse dal soggetto umano conoscente e concepire l'oggettività come ciò che si contrappone a questo soggetto. A dire il vero l'oggettività si contrappone anche alla « soggettività » in quanto rappresenta la r e a l e e s i s t e n z a di questo essere di fronte alla « forma generale » dell'essere come soggettività (concetto, giudizio, sillogismo) abbozzata nella prima sezione della logica soggettiva. Da questo punto di vista, il « concetto » e il suo attuarsi nel giudizio e nel sillogismo deve essere ancora indicato come « realtà astratta » (354). Si è già accennato al fatto che l'essere concettualmente pensante ammette, anzi esige da sé ancora diversi modi e forme di esistenza (cfr. sopra p. 153). Il concetto, sebbene rappresenti il concreto semplicemente in sé e per sé, è ancora astratto finché non esiste e non è diventato reale in una determinata forma della sua concrezione. L'oggettività, in quanto esistenza del concetto, appartiene alle « forme dell'immediatezza » (356), cosí come nella sfera dell'« essere » la semplice « esistenza » e nella sfera dell'essenza l'« esistenza e poi la realtà e sostanzialità » (ibid.). Qui però l'espressione immediatezza ha un determinato senso positivo e negativo: positivo in quanto il fatto che il « concetto » ponga e venga posto in evidenza significa esistenza

reale e realizzata; negativo in quanto questo esser posto in evidenza è qualcosa di primitivo e di immediato ed è perciò caduto nella non-libertà e richiede ancora modi superiori di autorealizzazione concettualmente pensante.

Oggettività significa quindi l'esistenza del concetto, cioè l'ente come esiste immediatamente « nel suo concetto »; non già come semplice « qualcosa » fra altre cose, non come « cosa » con molte proprietà, non come causa reale con i suoi accidenti, bensí come individuazione del concetto. Cosí, per esempio, esiste l'ente nella scienza della natura: come un mondo di oggetti meccanici o chimici, non soggetti ad alcuna contingenza, non abbandonati ad alcun cambiamento sopravveniente soltanto dall'esterno; un'universalità svolgentesi secondo la sua propria legge, in cui ogni singola determinatezza è posta e mediata dal « principio » stesso. In tal maniera l'ente che è in sé è anche ente per sé, giacché tutte le determinazioni sono fondate soltanto sul suo proprio comportamento, ogni elemento limitante oppure opposto viene innalzato alla sua propria legge e secondo la sua propria legge accolto oppure respinto. L'oggettività è « l'ente in sé e per sé, che è senza limitazione e senza contrasto » (358) [22].

Ma il « passaggio » dal concetto puro all'oggettività diventa ora problematico proprio per il fatto che Hegel in primo luogo lo pone insieme al passaggio, trattato dalla logica tradizionale, dal concetto all'essere, e precisamente dal concetto di Dio alla sua esistenza: lo collega cioè con la prova ontologica dell'esistenza di Dio (353 sgg.; — *Encicl.,* 115 sgg.); e che in secondo luogo presenta

[22] Oggettività pertanto non può essere titolo per l'essere di un qualsiasi ente singolo, ma esige necessariamente la totalità di una « dimensione » dell'ente in se stessa chiusa (giacché nessun ente singolo è « senza limitazione e contrasto »). « Oggettività è soltanto... come totalità, come sistema. Ma una totalità con il carattere dell'immediatezza è un mondo di oggetti e le piú precise determinazioni dell'oggettività a cui ogni mondo è soggetto » (Erdmann, op. cit., § 191). Anche N. Hartmann rileva che le categorie dell'oggettività sono « categorie dell'universo » (*Hegel,* p. 269).

questo passaggio come la « risoluzione » autonoma, come il « determinarsi » del concetto all'esistenza. Anzitutto, che cosa significa questo determinarsi del concetto all'esistenza?

Il concetto passa « da se stesso all'oggettività »; l'esistenza è un « momento del concetto » (*Encicl.*, 116). Il concetto, l'essere in sé e per sé come essere concettualmente pensante, deve pertanto già contenere in se stesso l'esistenza, l'« essere » determinato, costituente un contenuto. La cosiddetta « connessione del concetto e dell'esistenza » perde la sua paradossale rigidità se si ricorda che qui il concetto è un modo dell'essere stesso e che l'esistenza è stata interpretata come un modo del comportarsi. Già all'inizio della *Logica* si affermava: « Esistenza, vita, pensiero ecc. si determinano essenzialmente in (io) esistente, vivente, pensante ecc. » (I, 102). Le semplici « generalità » esistenza, vita, pensiero non sono ancora nulla di « reale », ma conformemente alla differenza assoluta, possono essere s o l t a n t o come « reali » in generale: « Essere » è soltanto con la negazione, la limitazione, e ogni determinatezza, ogni comprensione di un concetto *è* limitazione, negazione del puro essere. Lo stesso « cadere » del puro « essere » nell'esistenza trovava nella sfera del concetto la sua espressione mediante lo specificarsi dell'universale nell'individualità singola: l'universalità uguale a se stessa del concetto è ora r e a l e soltanto nell'individuazione in cui il concetto si divide. Mediante la differenza assoluta dell'essere, l'esistenza, o piú esattamente l'esistente, è già posto fin da principio; nella sfera del concetto l'« individualità singola » indica l'esistenza: « il concetto anche come concetto formale, contiene già immediatamente l'essere..., in quanto, come negatività riferentesi a se stessa, è i n d i v i d u a l i t à s i n g o l a » (355). L'autodeterminazione del concetto all'oggettività non è nient'altro che il verificarsi della differenza assoluta: il « cadere » dell'essere nell'esistenza, che si è sempre già verificato, se *è* ente. Solo che l'esistenza non è piú il contingente e momentaneo dato di fatto, bensí la « realtà » di volta in

volta già mediata e superata, esistenza come completo esser posto (364 sg.). La determinatezza che costituisce l'esistenza qui non è piú soltanto qualcosa di precedentemente trovato; l'ente determinato ha ogni determinatezza della sua esistenza derivandola da esso medesimo, giacché « il concetto è come negatività assolutamente identica con se stessa, il determinante se stesso » (354).

Quest'interpretazione, secondo la quale l'universalità del concetto nell'individuazione contiene l'« essere » come suo proprio « momento », realizza ora, secondo Hegel, anche la tradizionale esigenza che l'« essere » sia « fuori del concetto ». Infatti l'esistenza è posta con il giudizio del concetto in modo tale che il concetto « si contrappone a se stesso » (355), si « estrinseca » nell'esistenza stessa. Tuttavia questa « esteriorità », questa dualità di concetto e di « essere » è solo all'interno di un'unità piú primitiva, che per la prima volta fa avvenire e media con se stessa questa divisione originaria; essa avviene « nell'ambito » dell'essere (del concetto) stesso e non già appena mediante la situazione metafisica o magari gnoseologica del pensiero concettuale umano.

Ora, decisivo è il fatto che l'oggettività, appunto perché è la concreta realizzazione del concetto, non rappresenta in definitiva il concetto secondo il modo dell'essere. Hegel mantiene in modo cosí rigoroso la differenza assoluta, considerata come fenomeno primitivo, che questo orientamento non gli consente mai di sanare l'intera « frattura » dell'essere a vantaggio di una uniforme unità.

Nell'oggettività il concetto era cosí completamente realizzato che ogni differenza fra mediante e mediato era scomparsa, ogni contingenza era una necessità autonoma, ogni determinatezza un'autodeterminazione. L'oggetto, in quanto « cosa che è in sé e per sé », è realmente il concetto nella sua « totalità ». L'oggetto della scienza matematica della natura: la « materia » puramente fisica, in quanto esistente, non ha piú alcun difetto, alcuna incompletezza nel senso che nel suo concetto possa esserci ancora qualcosa che in essa non sia stato già realizzato (come

necessariamente succede nella « cosa » concreta!); la « purezza » astratta dell'oggetto della fisica esclude ogni difetto della contingenza. Ma appunto questa immediata, totale, pura unità dell'oggettività è il suo difetto! Le manca la negatività, ma la negatività appartiene all'essenza del vero essere. La vera adeguazione della realtà al concetto, cioè la vera realizzazione del concetto, può essere soltanto un'adeguazione libera, in cui l'essere concettualmente pensante si liberi dalla negatività, diventando libero per essa, e la ristabilisca in base alla libertà della sua stessa essenza. « Adeguatezza », « corrispondenza » dell'esistenza e dell'essere in sé sono possibili soltanto sul terreno di un'inadeguatezza e non corrispondenza ontologica; nell'inadeguatezza l'adeguatezza non scompare: essa viene soltanto « superata ».

Ma nell'oggettività la negatività è scomparsa: nell'oggetto ogni determinatezza è già immediatamente autodeterminazione, ogni dato di fatto è già immediatamente un esser posto. In tal modo però è scomparso ciò che fin da principio è stato considerato come la vera essenza del concetto: la libertà; infatti, quest'unità immediata di essere in sé e di esistenza esclude necessariamente la libertà. La libertà è possibile soltanto in una libera contrapposizione, in un contrasto di « essere e dover essere »; dove è libertà deve necessariamente esistere qualcosa che si sottragga da sé alla libera determinabilità, e debba appena essere ricondotta a questa. Il « libero esser-per-sé » del concetto è allora possibile soltanto quando l'« immediatezza diventa l'elemento negativo in contrapposizione ad esso e da determinarsi mediante la sua attività » (359; la spaziatura è mia). E siccome appunto questa libertà costituisce l'essenza del concetto in quanto soggettività, Hegel dice che nell'oggettività la « soggettività » del concetto è in genere scomparsa, sebbene « in sé » l'oggettività sia un'esistenza del concetto, e quindi « in sé » un'esistenza concettualmente pensante. Ma questo regolare ed autoponentesi comportamento degli oggetti è cosí immediato, semplice,

« indifferente » da non esser piú quasi un comportamento, e tale che può di nuovo essere indicato come « molteplicità priva di rapporti » (361). — Per questo movimento degli oggetti Hegel ha coniato la significativa espressione di « necessità libera » (375): libera perché ogni accadere degli oggetti corrisponde alla legge del loro proprio essere e si verifica solo in base ad essa (l'oggetto è « in se stesso fonte perenne di movimento autosuscitantesi »); — necessaria perché quest'accadere non si contrappone a un intendere mediatore, perché l'oggetto è in definitiva « indifferente » verso il suo stesso accadere.

Su quest'essenziale non-libertà dell'oggettività — e solo su di essa — si fonda il fatto che l'oggettività in se stessa rinvia a un'altra soggettività in cui si realizza. L'oggettività è in-sé-e-per-sé cosí come essa è « nel concetto », ma la sua concettualità comprende non essa medesima, bensí soltanto la soggettività che la conosce. Soltanto in questa perviene alla libertà ciò che essa è soltanto in modo non libero, e pertanto solo nella soggettività conoscente si compie l'essere dell'oggettività. Questi rapporti possono essere chiariti soltanto in base all'idea della vita.

Ora, se la differenza assoluta è realmente un fenomeno primitivo dell'essere, il suo scomparire nella semplice immediatezza dell'oggettività non può essere — per cosí dire — altro che un punto di passaggio nell'accadere; nel movimento dell'oggettività stessa la differenza si deve di nuovo necessariamente manifestare. Dall'oggettività stessa il concetto deve di nuovo « ricostituire il libero esser-per-sé della sua soggettività », nuovamente dividersi (*urteilen*) per riacquistare la « libertà dell'individualità » (359 sg.). È questo il filo conduttore per l'ulteriore esplicazione del movimento dell'oggettività dall'oggetto meccanico, attraverso l'oggetto chimico, fino all'oggetto teleologico, nel quale grado ricompare nel « fine » la libera soggettività del concetto. Tralasciamo la piú precisa interpretazione del meccanismo e del chimismo ed esaminiamo subito il movimento teleologico, in cui si compie il

passaggio alla « libera esistenza del concetto ». Anche la teleologia è, naturalmente, una caratteristica ontologica dell'ente in se stesso; non un « giudizio riflettente », non un'opera dell'intelletto soggettivo, bensí « il vero che è in sé e per sé », un « giudizio oggettivo » (390), cioè una divisione originaria (*Ur-teilung*) del concetto medesimo, mediante la quale il concetto perviene nella sua libera Esistenza. Nella relazione di fine avviene quella nuova divisione primitiva della oggettività, mediante la quale viene spezzata la semplice unità immediata dell'oggetto, nella quale frattura però viene di nuovo sgombrato il terreno per la negatività ontologica dell'« opposto », per un « comportamento negativo » (393), in cui soltanto è possibile la libertà della soggettività.

Quando un oggetto reale ha il suo essere come « fine », allora, in quanto oggetto, è di nuovo nella differenza fra essere in sé ed esistenza, ha spezzato la semplicità immediata dell'« esteriorità » oggettiva ed esiste come « rapporto negativo » con se stesso. Infatti, con la relazione di finalità è già immediatamente posta l'inadeguatezza della momentanea esistenza rispetto al fine: questa non è semplicemente ciò che è, ma ha un fine verso cui è diretta, in cui per la prima volta si realizza come oggetto: « la semplicità è... inadeguata a ciò che essa è, e il concetto si allontana quindi da se stesso » (393). In questo « allontanamento da se stesso » avviene la nuova divisione originaria (*Ur-teilung*) e quindi la liberazione per il libero « esser per sé »: l'oggetto si è « riflesso in sé », e in questa « totale riflessione dell'oggettività in sé » comincia l'« opposizione », la negatività nell'ambito dell'oggettività. L'indifferente, « irrelativo » movimento degli oggetti meccanici, ora, negli oggetti che esistono in un rapporto di finalità, è « attività », « autodeterminazione », « aspirazione e istinto » (391 sg.), e come tale ha un mondo oggettivo « dinanzi » a sé, a cui esso si riferisce « come ad alcunché di sussistente », « verso » il quale è diretto, che gli « sta di fronte » come « un tutto... non ancora determinato e penetrato » (292 sg.). Questo alcunché di sus-

sistente che sta di fronte è d'altro lato l'oggettività propria dell'attività rivolta ad esso (giacché in questo grado ciò che sussiste è l'esistenza mediata di volta in volta già posta). La direzione opposta dell'attività che vuol determinare e penetrare ciò che sussiste come inadeguato, come non ancora determinato e penetrato, è diretta contro se stessa, contro la sua propria immediata esistenza, — un allontanarsi da se stessa. E siccome appena in questo allontanarsi da sé diventa di nuovo possibile il comportamento negativo, siccome appena qui l'ente si può ricostituire come « unità negativa » nel suo specifico esser-per-sé, questo allontanamento è al tempo stesso la « risoluzione » dell'oggettività che, decadendo in semplicità immediata è diventata il suo proprio « sé ». « Questo allontanamento è in generale la risoluzione del rapporto dell'unità negativa con se stessa, con la qual cosa essa è individualità esclusiva; ma mediante questo escludere essa si risolve ovvero si apre, giacché ciò costituisce l'autodeterminarsi, il porre di se medesimo » (393). L'oggetto, dividendo la sua propria esistenza, opponendosi il suo proprio sussistere come inadeguato, ponendolo come « mezzo » contro il quale deve volgersi il « fine » e che questo deve superare come semplice « presupposto » della sua realizzazione, perviene per la prima volta alla sua propria realizzazione. « Ora il movimento del fine può pertanto essere espresso dicendo che esso tende a superare il suo presupposto, cioè l'immediatezza dell'oggetto, e a porlo come determinato dal concetto » (393). Determinato mediante il concetto: vale a dire, non piú come semplice e immediato sussistere alla stessa maniera in cui è nel suo concetto (come l'oggetto meccanico), bensí determinato nel suo sussistere come qualcosa che non è mai già immediatamente, ma deve sempre appena diventare ciò che secondo il suo concetto, secondo il suo fine esso era già sempre fin da principio. Pertanto Hegel caratterizza il movimento dell'essere finalisticamente determinato dicendo « che esso è un divenire del divenuto,

che in esso soltanto il già esistente perviene all'esistenza » (399).

Nella concreta considerazione di questo stato di cose, va osservato che il vero rapporto di finalità è interamente una determinazione dell'ente medesimo; anzi, proprio nel rapporto di finalità si realizza per la prima volta l'esistenza dell'oggettività; esso pertanto è quanto c'è di più « oggettivo » nell'oggettivo, cioè nella cosa che è in sé e per sé. Visto cosí, il rapporto di finalità è al tempo stesso l'espressione dell'inarrestabile movimento dell'oggettività, che si mantiene costantemente nella non-libertà, nella realtà *immediata* della differenza assoluta ed elimina, determina alla distruzione ogni oggetto in quanto ontologicamente inadeguato. « Ciò che deve essere impiegato ed essenzialmente esser preso come mezzo per la realizzazione di un fine è, secondo la sua *destinazione*, mezzo per essere eliminato. Ma anche l'oggetto, che deve contenere il fine attuato e presentarsi come l'oggettività di esso, è transitorio; esso parimenti non realizza il suo fine mediante un'esistenza quieta, conservata a se stessa, bensí soltanto in quanto viene *eliminato* » (401; le spaziature sono mie). *Solo* in questo movimento dell'essere eliminato l'oggettività perviene a ciò che propriamente essa è. Hegel adduce a questo punto il seguente esempio: una casa è ciò che è solo mediante il continuo « uso e deperimento »; essa appare come fine rispetto agli strumenti e materiali impiegati nella sua costruzione, ma anche in quanto costituisce questo fine, anzi appunto in quanto tale, essa è abbandonata al « deperimento ». Siffatti oggetti « realizzano pertanto la loro destinazione solo mediante il loro uso e deperimento, e solo con la loro negazione corrispondono a ciò che debbono essere » (402).

Da ciò risulta evidente che nell'ambito dell'oggettività strettamente considerata non è affatto possibile una realizzazione del fine e che propriamente tutti gli oggetti sono soltanto mezzi ed esistono soltanto nel loro logorarsi. Finché il fine medesimo si trova ancora nella dimensione

dell'oggettività, anch'esso presenterà il carattere proprio di quest'oggettività: di darsi come presupposto (ibid.). In tal modo da un lato l'oggettività è pervenuta al suo vero essere: « la risoluzione, l'apertura, questa determinazione di se stesso è soltanto l'esteriorità posta dell'oggetto, il quale in ciò è direttamente subordinato come al fine e rispetto a questo non ha altra determinazione che quella della nullità dell'essere-in-sé-e-per-sé » (403). D'altro lato però, siccome il concetto esiste come fine nell'oggettività (e quindi come oggetto che è!), anche il libero esser-per-sé della soggettività non esiste piú soltanto come « dover essere e aspirazione, bensí come totalità concreta identificantesi con l'oggettività immediata » (405). Infatti, il fine (l'essere dell'oggetto nel suo compimento) è sí separato dal semplice e immediato sussistere dell'oggetto (questo è di volta in volta soltanto presupposto, mezzo per il fine), ma anche in questa separazione non è al di là dell'oggetto; bensí l'intero nesso dalla presenza immediata fino al fine stabilito forma un nesso dinamico in se stesso chiuso, in cui per la prima volta l'oggetto si costituisce come unità concreta di mezzo e di fine, come « totalità concreta ». La casa, anche se condotta a termine ed abitata, è sempre soltanto mezzo per il suo fine; solo per il suo fine è nel movimento di « uso e deperimento »; il fine non è mai realizzato in essa come sussistente. E tuttavia esso esiste ed è attuato nella concreta totalità della casa abitata; appunto nel movimento dell'oggetto in relazione al fine esiste l'« identità-per-sé » (il concetto come fine) come distinta dall'« oggettività in sé » e tuttavia in concreta unità con essa (406).

Capitolo XIV

LA LIBERA E VERA REALTÀ DEL CONCETTO. L'IDEA

Se riassumiamo la raggiunta struttura dell'oggettività, ne risulta il seguente quadro:

La semplicità immediata della cosa in-sé-e-per-sé (l'oggetto meccanico) è spezzata: l'oggetto esiste nella differenza rispetto al suo concetto in maniera tale che esso ha un fine non direttamente già presente in esso, ma per il quale esso esiste e che da parte sua muove l'oggetto, determina il senso e la meta del suo movimento. Pertanto l'oggetto immediatamente presente, è, rispetto al fine, semplice « presupposto », esteriorità che si tratta appena di porre, di « superare » nel movimento del rapporto di finalità. Ora, proprio in questa differenza si costituisce la vera unità dell'oggetto, giacché il fine non è rispetto ad esso qualcosa di estraneo, di trascendente, bensí è il suo proprio « concetto », la propria attuazione del suo essere-in-sé, la quale avviene soltanto in questo stretto nesso dinamico. Il rapporto di finalità, il porre l'oggetto come « meta » essenziale costituisce l'*essenza* della oggettività come tale, essa è la sua « autodeterminazione » (405). In tal modo il concetto è ora « essenzialmente questo esser distinto, come identità che è per-sé, dalla sua oggettività in-sé e avere cosí l'esteriorità, ma in questa totalità esteriore essere l'identità di essa. Cosí il concetto è ora l'*idea* ». (406).

Secondo quest'esposizione l'idea è quindi completamente un modo di esistenza (forma di esistenza) del

concetto: una « realizzazione » (237) del concetto; in essa « il concetto è realizzato » (*Encicl.*, 128 sg.), essa è l'espressione per il « concetto oggettivo ovvero reale » (408), e anzi per l'« adeguata », « vera » realizzazione del concetto. Essa non è affatto solo una generalità formale, soltanto qualcosa di interiore, soggettività; l'idea ha oggettività, esteriorità; certo però un'esteriorità che è determinata soltanto da se stessa. — Per anticipare come chiarimento una forma concreta dell'idea: la « vita » per esempio, è un'idea. La vita, infatti, esiste in guisa di assoluta differenza di « anima e corpo » (e inoltre di io e mondo), cosicché essa vive soltanto come l'unità di questa differenza; essa esiste in modo che il corpo, il mondo, in quanto oggettività, è di volta in volta « adeguato » all'anima, all'io, in quanto l'anima « ha » il suo corpo, l'io « ha » il suo mondo come interamente compenetrato, vissuto, e non come semplice indifferente « esistenza »; ed essa esiste in modo che non vive mai come alcunché di semplicemente sussistente, bensí sempre soltanto come volta al suo « fine », e che la sua momentanea presenza è in ciascun istante soltanto un « presupposto », il quale va necessariamente affermato come ciò che la vita deve essere conformemente alla sua propria destinazione. Questo intero nesso dinamico, che si attua nella differenza di soggettività e oggettività come unità in se stessa chiusa attraverso la chiarezza e la libertà dell'intendere, costituisce l'« idea » come vita.

Una tale Esistenza viene ora assunta come « il vero essere » (410): « L'essere ha raggiunto il significato della verità » (409). In questa affermazione vanno anzitutto chiarite due cose: 1) Come la verità possa essere indicata come un carattere dell'essere; 2) Come proprio il concetto in quanto idea possa fungere da verità dell'essere.

Circa il punto 1): Che la verità sia un carattere dell'essere e non, per esempio, del conoscere è una delle convinzioni fondamentali di Hegel, sulla quale egli sempre torna ad insistere. Ne diamo alcune caratteristiche

testimonianze: « Prendo allora la verità nel senso piú determinato secondo cui essa conviene oppure non conviene agli oggetti in se stessi; un oggetto non vero può ben esistere, e noi abbiamo di esso un'esatta rappresentazione; ma un tale oggetto non è come esso deve essere, cioè conforme al suo concetto » (*Lettere,* II, 79). — « Per verità si intende anzitutto che io so come qualcosa è. Questa, tuttavia, è la verità solo in relazione alla coscienza, ovvero la verità formale, la semplice giustezza. Invece la verità nel senso piú profondo consiste nell'identità dell'oggettività col concetto. Di questo senso piú profondo della verità si tratta quando, per esempio, si parla di un vero Stato o di una vera opera d'arte. Questi oggetti sono veri, se sono ciò che debbono essere, vale a dire, se la loro realtà corrisponde al concetto » (*Encicl.*, I, 386, § 213, aggiunta, v. anche ibid., 384; *Logica,* II, 384). Con ciò è già anche indicato in che cosa piú propriamente consiste la verità dell'essere. Si tratta della « adeguatezza » della realtà al concetto, dell'« adeguatezza » dell'« essere » (in quanto esistenza, presenza) allo essere-in-sé-e-per-sé, con la qual cosa il carattere del dovere non va naturalmente inteso nel senso di una norma in vigore, bensí come una destinazione immanente all'essere dell'ente. È senz'altro evidente che questo concetto della verità è fondato sulla differenza assoluta: solo per il fatto che l'essere reca in se stesso la frattura, il « cadere », la contingenza, che essa fa esistere nell'inadeguatezza, esso può essere vero o non vero. E la verità come « adeguatezza » della realtà al concetto non può significare la loro semplice, immediata identità (una simile adeguatezza è esclusa dalla differenza assoluta e dalla « libertà » in quanto determinazioni del vero e proprio essere), bensí soltanto una unità che cela sempre in sé la differenza, la contiene e la supera continuamente nel suo movimento, per farla poi sempre di nuovo uscire da sé (come nell'uomo « vero » l'anima e il corpo non semplicemente e direttamente si corrispondono, bensí solo nel movimento della sua vita vengono in ogni momento equiparati fra loro in

quanto differenti). Perciò per Hegel la verità è nella sua essenza movimento: « il vero non è semplicemente allo stato di quiete e di essere, bensí soltanto come in movimento e come vivo; — l'eterno distinguere e la contemporanea riduzione della differenza » (*Lettere*, II, 79 sg.). « Nel senso del filosoficamente assoluto io definisco il vero come il concreto in se stesso, cioè come unità in sé di determinazioni opposte, cosicché quest'opposizione è ancora mantenuta nell'unità, ovvero la verità non è qualcosa di statico, di rigido, bensí è in se stessa vita, movimento » (ibid., 120).

La fondazione del concetto di verità sulla differenza assoluta diventa ancora piú chiara attraverso l'interpretazione dell'errore che Hegel trae nel passaggio dall'oggettività all'idea (*Encicl.*, I, 384, § 212, aggiunta). Se rispetto al concetto puro la realtà è necessariamente esser-altro, differenza rispetto al proprio essere-in-sé e questa differenza è assoluta, allora la verità è possibile soltanto sulla base della non-verità, anzi questo esser-altro non è esso stesso altro che la non verità. Una non-verità per cosí dire metafisica, attraverso il cui « superamento » soltanto può esserci verità, intesa come adeguarsi della realtà — in sé non-vera — al suo concetto. E siccome questo esser-altro e il suo superamento costituiscono l'accadere immanente di tutto ciò che è, l'essere inganna per cosí dire se stesso, giacché cade nella realtà dell'esser-altro e, attraverso il superamento di questo suo stesso errore, si porta nella verità. « L'idea nel suo processo provoca a se stessa quell'illusione, si contrappone qualcosa di altro, e il suo agire consiste nel superare quest'illusione. Solo da questo errore sorge la verità e qui si trova la conciliazione con l'errore e con la finitezza. L'esser-altro ovvero l'errore in quanto superato, è esso stesso un momento necessario della verità, la quale è solo in quanto si fa suo proprio risultato » (ibid.). In tal modo anche l'idea, il « vero essere », ha in sé la sua non-verità (come l'essenza ha il suo contrario: l'apparenza), il « piú aspro contrasto », la massima mobilità.

Circa il punto 2): Ora siccome proprio l'idea realizza questo carattere di verità, è per il momento già diventato chiaro che: l'oggettività esiste nella preliminare adeguatezza al suo concetto ed ha « la sua sostanzialità soltanto in quel concetto » (411). L'oggettività in quanto realtà dell'idea è inizialmente ciò che essa « deve essere »: « l'esteriorità è soltanto come determinata dal concetto e accolta nella sua unità negativa » (ibid.), il corpo è corpo della s u a anima, e della sua anima è c o r p o. Ciò non vuol dire, per esempio, che l'oggettività sia di volta in volta già quello che deve essere; al contrario: essa è e rimane rispetto al suo concetto qualcosa di altro, di opposto, di negativo; essa non è mai già quello che è « in-sé-e-per-sé ». Ma essa è appunto soltanto come questa negatività del suo essere-in-sé-e-per-sé; non come indifferente « essere sussistente per sé, bensí soltanto come divenire » (ibid.), come divenire di ciò che essa è-in-sé-e-per-sé, un divenire che non perviene mai alla quiete perché il suo essere in-sé-e-per-sé è appunto questo d i v e n i r e: « L'i d e n t i t à dell'idea con se stessa è insieme con il p r o c e s s o » (412). — Questo carattere di mobilità dell'idea va qui ancora trattato brevemente[23].

L'idea come il « vero essere » deve necessariamente mostrare nella massima purezza anche la generale struttura del movimento dell'essere in generale, cioè libera dalle forme velanti di cui « il concetto riveste le sue differenze », libera per esempio dall'« apparenza » del rapporto causale, del rapporto di azione reciproca di sostanze indipendenti ecc. — In tal modo Hegel nell'ulteriore determinazione dell'idea come « processo » risale alle piú primitive determinazioni dell'essere come mobilità in generale: rimanere-in-se-stesso nell'esser-altro, esser-per-sé (ἐνέργεια) dell'essere-in-sé (δύναμις). L'« identità » dell'idea è l'identità « assoluta e libera » in quanto essa è « l'assoluta ne-

[23] Circa il carattere di mobilità dell'« idea » e la determinazione in esso fondata dell'idea immediata come « vita » cfr. H. Glockner, *Der Begriff in Hegels Philosophie*, 1924, p. 60 sg.

gatività» (*Encicl.*, 132), in quanto «si determina essa stessa all'oggettività, e quest'esteriorità... si riconduce alla soggettività» (ibid.). La negatività che l'idea ha nell'oggettività è la negatività «assoluta» perché questa negatività costituisce l'essere proprio dell'oggettività: l'oggettività nel suo senso proprio è semplice «materializzazione» dell'idea (411); essa ha la sua propria attuazione appunto soltanto nel suo esser «mezzo», nel suo «consumarsi» per uno scopo, nel suo «rapporto di finalità». — D'altro lato, solo in questa differenza rispetto all'oggettività la soggettività raggiunge il suo libero esser-per-sé: soltanto come «impulso a superare questa separazione» (412) essa può pervenire alla sua verità, giacché essa è verità soltanto nel superamento della non-verità, essa può essere in se stessa soltanto nell'esser altro. La libertà dell'essere concettualmente pensante è possibile soltanto contro la necessità che le resiste, e in connessione con essa: «l'idea, per amore della libertà che il concetto raggiunge in essa, ha in sé anche il piú netto contrasto; la sua quiete consiste nella sicurezza e certezza con cui continuamente genera e continuamente supera questo contrasto e in esso si accorda con se stessa» (412).

Ora, a proposito di questo «doppio movimento» — distinzione nella oggettività e superamento della distinzione — Hegel dice nell'*Enciclopedia* (132; I, 389, § 214): esso «non è cronologicamente, né in alcun altro modo diviso e distinto» (la spaziatura è mia). Questa espressione molto equivoca va brevemente chiarita. Come dice Hegel nel medesimo passo, essa significa: l'idea nel suo movimento è «il concetto che si *è* attuato nella sua oggettività, l'oggetto che *è* l'intrinseca finalità, l'essenziale soggettività». L'accento è posto sopra i due «è». In quanto l'idea esiste, questa distinzione si *è* già compiuta, la divisione e unificazione dei distinti *è* già avvenuta. (La vita in quanto esiste, vive già nella differenziata unità di anima e corpo e nella sua specifica mobilità). — Si *è* compiuta ed *è* avvenuta in maniera

tale che tutto ciò che è già accaduto costituisce la condizione e la ragion d'essere per il concreto movimento reale di ciò che esiste come idea, e perciò, in quanto di volta in volta già accaduto, rimane presente » (*Encicl.*, I, 387, § 213, aggiunta).

L'intemporalità del movimento dell'idea non ha quindi affatto il carattere di un'extra- o sovra-temporalità. Ciò risulta perfettamente chiaro dall'esposizione del tempo nella filosofia della natura, in cui Hegel distingue appunto la specifica temporalità dell'idea dalla temporalità della natura. Hegel determina qui la « temporalità » dell'idea come « eternità » e dice di essa: « il concetto di eternità non deve però essere inteso negativamente come astrazione dal tempo in maniera tale da esistere, per cosí dire fuori di questo » (*Encicl.*, II, 54, § 258). L'eternità è certamente « senza il tempo naturale » (ibid., 55; la spaziatura è mia) e in questo senso « assoluta intemporalità »; questo però non è un annullamento, bensí la suprema realizzazione del tempo. L'eternità è quindi senza il tempo naturale, intemporale, perché essa stessa è il tempo; « non un certo tempo e neppure il presente, bensí il tempo come tempo è il suo concetto, questo stesso però, come ogni concetto in genere, è l'eterno e quindi anche l'assoluto presente. L'eternità né sarà, né era; bensí è » (ibid.; la spaziatura è mia). — Nello stesso senso l'idea viene anche chiamata « immune da processo »; e non per il fatto che essa sia immobile, bensí perché è essa stessa il movimento. Appunto perché vive solo come processo, essa è senza processo; cioè non viene « inserita per forza » nel processo, non è « parte » del processo. « L'idea... è al di sopra del tempo, perché, costituisce il concetto del tempo stesso, è eterna e non viene introdotta per forza nel tempo, perché non si perde nel suo unico lato del processo » (ibid., 56). Per cogliere rettamente l'esposizione del tempo nella filosofia della natura, va considerato che qui Hegel ha fin da principio volto la sua attenzione soltanto al « tempo naturale »,

come è evidente anche per la dimensione in cui la filosofia della natura si trova [24].

Il movimento dell'idea soddisfa ora anche quell'esigenza imposta al movimento vero e cioè che il mobile in questo movimento rimanga completamente in se stesso e solo in questo movimento pervenga a se stesso. È un movimento consistente soltanto nello « sviluppo » di ciò che già era « in sé » e significante al tempo stesso la realizzazione dell'in-sé. « Cosí nel germe della pianta... Esso ha l'impulso a svilupparsi, non può sopportare di essere soltanto in sé... Viene fuori un molteplice che però era già interamente contenuto nel germe, — certo non in modo esplicito, bensí in modo nascosto e ideale... Il supremo estrinsecarsi, il fine predeterminato è il frutto, cioè la produzione del germe, il ritorno allo stato primitivo. Il germe vuole produrre se stesso, tornare a se stesso. Ciò che in esso è contenuto viene reso esplicito e poi si raccoglie di nuovo nell'unità da cui era uscito » (*Storia della filosofia*, I, 35). Da questo esempio della pianta risulta al tempo stesso chiaro che neppure essa può rappresentare la piú alta specie di movimento. L'inizio e la fine, il germe e il frutto, sono ancora « individui diversi » sebbene della « stessa natura » (ibid.). In questo senso il movimento non è ancora interamente chiuso in se stesso, non è ancora interamente presso di sé. Ciò si verifica appena quando « l'inizio e la fine » coincidono, quando in ogni fase del movimento l'« altro » a cui il movimento è giunto è « la stessa cosa » per cui esso è « altro »; soltanto allora ciò che si muove è, nel vero senso dell'espressione, « presso di sé nel suo altro » (ibid.). Una siffatta struttura è però propria soltanto dello spirito autocosciente: il sapere intende se stesso, le sue proprie forme e le sue proprie vie. — (Qui, dove si tratta soltanto d'indicare le strutture del movimento, non ha importanza che cosa Hegel abbia precisamente inteso per « spirito ».

[24] Un'ulteriore chiarificazione della temporalità non naturale sarà tentata nel cap. XXIV.

Basta la provvisoria caratterizzazione dello spirito come quell'ente che ha come fondamento della sua esistenza — in quanto sua oggettività, mondo — il suo proprio sé, e sta con esso in un rapporto di comprensione concettuale). Questo movimento dello spirito è solo « l'eterno intuire di se stesso nell'altro » (*Encicl.*, 132) e quindi la realizzazione dell'esser-con-sé nell'esser-altro.

Con questo riferimento ai diversi modi possibili del movimento dell'idea, ci siamo spinti molto innanzi e abbiamo già indicato i gradi che l'esplicazione dell'idea assume. Prima di affrontare quest'argomento, vogliamo riassumere ancora una volta brevemente i caratteri dell'idea finora messi in luce:

Hegel riporta principalmente due « piú precise determinazioni » dell'idea: 1) l'identità del concetto e dell'oggettività come universale; 2) la relazione fra la soggettività per-sé e l'oggettività da essa distinta, interpretata come processo (412). — L'ente come idea ha di nuovo accolto nell'unità del suo essere tutte le diverse determinazioni della sua esistenza, ogni « opposizione e il sussistere del particolare », cosicché esso esiste essenzialmente come « identità con se stesso »; come pure la vita è « onnipresenza del semplice nell'esteriorità molteplice » (416), e le molteplici determinazioni esteriori del vivente sussistono soltanto come « stati » del principio vitale che le unisce. L'universalità dell'idea non può essere interpretata in base al concetto astratto della logica formale, il quale in Hegel è invece fondato solo sull'universalità dell'idea. Riguardo alla situazione dell'ente medesimo ora descritta, Hegel dice nell'*Enciclopedia*: « il singolo essere abbisogna quindi per questo ancora di altre realtà, le quali parimenti appaiono esistenti particolarmente per sé; in esse e nella loro relazione soltanto è realizzato il concetto » (128 sg.). La « cosa esistente », per es., non può mai essere idea, giacché le sue particolarità appaiono ancora come proprietà relativamente indipendenti e separabili; essa non esiste in una preliminare « identità con se stessa », ma questa viene

costituita soltanto nella relazione e mediante la relazione con altre realtà. Senonché, neppure il singolo uomo esistente è un'idea, sebbene egli esista in siffatta identità preliminare (di anima e corpo), giacché appunto nel suo essere vero e proprio, nel suo esser-uomo, egli rinvia al di là della sua particolarità singola, all'unità del « genere » uomo, dal quale e attraverso il quale soltanto, egli è ciò che è: la sua vera « universalità » trascende l'identità della sua individualità con se stessa. Solo sulla via che passa attraverso questa situazione ontologica l'universalità della idea può essere colta anche come l'universalità concettuale della logica formale; ma viceversa non si può dire che Hegel abbia introdotto situazioni logico-formali nell'ontologia.

Ora, riguardo al secondo punto, l'unità uguale a se stessa dell'idea è un'unità negativa, un'unità che può essere tale soltanto nella dualità, nella « relazione della soggettività che è per sé » con l'« oggettività da essa distinta » (412). Abbiamo già sopra caratterizzato questa relazione come « processo », come una specie di movimento rimanente-in-se-stesso; essa diventerà ancora piú chiara attraverso la seguente interpretazione dei diversi gradi dell'idea.

Capitolo XV

LA VITA COME VERITÀ DELL'ENTE. L'IDEA DELLA VITA E DELLA CONOSCENZA

Se si richiama alla mente il significato del concetto hegeliano di verità, non sembrerà piú strano che l'idea, intesa come « il vero oggettivo », come il « vero come tale » abbia ancora in se stessa dei « gradi », dei « livelli » di verità e che essa stessa esista in forme diverse. L'essere dell'idea, infatti, è vero soltanto sulla base del giudizio inteso come divisione originaria (*Ur-teilung*), senonché quest'ultima si trova ora, per cosí dire, nell'ambito della idea stessa, come inadeguatezza nell'ambito di una precedente adeguatezza: il « contro », in cui si muove l'esser-per-sé dell'idea, è la sua propria oggettività; esso appartiene all'essere proprio dell'idea, è un modo di essa medesima (come il mondo dell'uomo è l'antitesi della vita di lui). L'essere della cosa è « caduto » in un mondo estraneo e indifferente; considerando la questione dal punto di vista dell'idea, risulta ora, appunto per questo, che anche il « giudizio » intorno alle cose, se è autentico giudizio, rimane piú o meno contingente, arbitrario e che con pieno diritto gli esempi di veri e propri giudizi erano presi dalla sfera delle idee (quest'uomo è cattivo; quest'azione è buona). Infatti, la pura adeguatezza o inadeguatezza si dà soltanto nella sfera dell'idea, nel cui essere l'adeguatezza è già prescritta e che la può ottenere o perdere soltanto partendo dal suo proprio essere.

La prima figura dell'idea è la v i t a . Hegel fa osservare che nella spiegazione della vita, in quanto ente

nel carattere dell'idea, non si può trattare di determinare le strutture della vita intesa come realtà di fatto; la vita come realtà di fatto esiste sempre soltanto in singoli individui viventi, i quali presuppongono l'idea della vita come l'universale che li costituisce. I « momenti dell'idea della vita nell'ambito del suo concetto » sono « non determinati momenti concettuali dell'individuo vivente nella sua realtà... Quei momenti sono i lati onde si costituisce la vita, non sono quindi i momenti di questa vita già costituita mediante l'idea » (241). La vita come realtà di fatto esiste, per esempio, di volta in volta in una sua « determinata estrinsecazione »; l'idea della vita dà per la prima volta la base per la possibilità che la vita esista in tale particolare e momentanea determinatezza (416).

La vita « nella sua idea » è inizialmente « universalità assoluta in sé e per sé » (416). Nell'oggettività della sua esistenza nell'esteriorità molteplice del suo mondo, la vita, in quanto essere uno, semplice e indipendente, è « onnipresente ». Essa penetra tutta questa molteplicità nella « semplice relazione con se stessa », fa di ogni singolo una « parte » della sua universalità, senza per questo spezzare la sua unità. Essa comprende in sé e sotto di sé tutte queste parti, fa di se stessa il loro « concetto » e anzi in maniera tale che ogni parte ha « in se stessa l'intero concetto ».

La vita è « in sé e per sé » quest'universalità assoluta. In quanto essa riunisce nel suo essere la molteplicità esistente dell'oggettività e raccoglie mediante il semplice riferimento a se stessa la molteplicità disperdentesi in « un'esteriorità reciproca del tutto diversa e indipendente », conferisce per la prima volta all'oggettività sostanzialità e realtà: « la semplice vita... non è soltanto onnipresente, bensí semplicemente è il sussistere e la sostanza immanente della sua oggettività » (416 sg.). In quanto sussistente l'oggettività sussiste nella molteplicità esteriore di spazio e di tempo, ma in modo tale che anche in questa esteriorità spazio-tem-

porale rimane riferita all'unità unificatrice della vita che la comprende. « Onnipresente e diffusa in questa molteplicità », la vita rimane in essa « il semplice essere uno del concetto concreto con se stesso ».

Questa universalità in sé della vita è ora essenzialmente una universalità per sé. La vita effettua l'unificazione e la compenetrazione della molteplicità esteriore soltanto come « unità negativa »: come un togliere e un assumere su di sé la sua momentanea ed esteriore determinatezza, in quanto si particolarizza nella sua universalità, si riferisce a se stessa nella molteplicità della sua esistenza e cosí è per sé. La vita è essenzialmente « sostanza soggettiva » (417): essere nella maniera del rapportarsi concettuale, « vita che si riferisce a se stessa, che è per sé ». « È in tal modo essenzialmente singolarità »: solo in quanto « si distingue come soggetto individuale rispetto all'oggettivo » e presuppone questo come suo altro, la vita si può costituire come l'unità negativa di soggettività e oggettività.

Questa è la generale caratteristica formale della vita e del suo movimento, che per prima si presenta. In essa la vita viene considerata:

1) Come « universalità assoluta »: come ciò che perennemente è diffuso attraverso ogni ente e compenetra ogni ente.

2) Come unità unificante della molteplicità esistente dell'ente: come « l'onnipresenza del semplice nella molteplice esteriorità » dello spazio e del tempo.

3) Come « il semplice sussistere e la sostanza immanente dell'ente », che *è* solo come « la sua oggettività », come « presupposto » della vita.

4) Quest'unità unificante di soggettività e oggettività è la vita come « sostanza soggettiva »: come l'esser-per-sé che si particolarizza e si pensa concettualmente.

Con questi caratteri l'essere della vita si viene a trovare al centro dell'ontologia hegeliana. — Nell'idea della vita l'originario campo di questa ontologia si estende nell'ambito della « logica », un campo la cui dimensione

è stata già indicata mediante i concetti di « essenza », di « libertà » e di « genere »; di qui l'interpretazione viene ricondotta agli stadi di fondazione anteriori alla « logica ». L'interpretazione, che qui è possibile dare dell'idea della vita, è necessariamente un'interpretazione provvisoria; essa rinvia continuamente alla seconda parte di questo lavoro, la quale si occupa principalmente della comprensione del concetto ontologico della vita.

Hegel determina l'essere della vita riferendolo esplicitamente al giudizio inteso come divisione originaria (*Ur-teilung*): « il giudizio originario della vita consiste... in questo che essa come soggetto individuale si divide da ciò che è oggettivo e, costituendosi come l'unità negativa del concetto, forma il presupposto di un'oggettività immediata » (417). Decisivo diventa il concetto di presupposto. La vita è vita solo come sé, come individuo vivente, solo in quanto « si divide dall'oggettivo contrapponendosi ad esso », presuppone l'oggettività come « termine opposto », e contro quest'oggettività determina se stessa. La vita, determinandosi come sé crea anzitutto il suo mondo: l'oggettività come ciò contro cui essa soltanto può essere sé, individuo; essa è un « presupporre creatore » (418). Solo nel « ritorno » dall'oggettività contrapposta la vita diventa « esser-per-sé », esser-sé. E l'oggettività, il mondo della vita *è* solo come il « predicato dell'individuo » (481 sg.). Il mondo in cui la vita vive è solo come il suo mondo. L'oggettività è essenzialmente ciò che viene « predicato » del soggetto vivente, ciò che gli viene attribuito; o piú esattamente: essa è ciò con cui il soggetto vivente determina se stesso, ciò che attribuisce a se stesso. In questo esser posto ed esser colto dal soggetto vivente consiste l'essere dell'oggettività; non « il rapporto meccanico o chimico », bensí il rapporto col soggetto vivente costituisce il carattere del « mondo »: questo è essenzialmente « esistenza vivente », « oggettività del vivente » (419).

La dimensione, in cui si trova l'esplicazione della vita nell'ambito della « logica », rende già da sola impossibile interpretarla nel senso della filosofia trascendentale. Il « conoscere » non viene qui ancora affatto in discussione. Lo sviluppo dell'originario rapporto ontologico di soggettività e oggettività (vita e mondo), in quanto caratteristica ontologica, è anteriore a ogni indagine « gnoseologica ».

In tal modo nell'idea della vita l'oggettività è radicalmente « assunta nell'unità soggettiva » (419); essa è solo come « predicato dell'autodeterminazione » del soggetto, presupposto da questo come condizione della propria possibilità e quindi preliminarmente adeguata ad esso: « il concetto della vita ... è l'idea immediata, il concetto, a cui la sua oggettività è adeguata » (417). Ma con questa preliminare adeguatezza, l'oggettività è l'originario termine a cui la vita si oppone, è l'« esteriorità » contro la quale unicamente il sé può esser tale, « la sua esteriorità è in contrapposizione all'unità negativa dell'individualità vivente » (420). La vita come sé è soltanto unità negativa con il suo mondo: solo in quanto supera l'inadeguatezza del mondo, solo in quanto il mondo « si pone come adeguato » (417). Questo movimento costituisce il « processo dell'individualità vivente ».

Il senso e la meta di questo processo consistono « nel porre l'astratto momento della determinatezza del concetto come differenza reale » (420), cioè nel porre come propria la determinata esteriorità di volta in volta già presupposta alla vita, e anzi come « differenza reale », come fondata nella realtà propria dell'essere della vita, e non solo come « astratta », come esistente indipendentemente dalla vita. Questo movimento della vita è « istintivo »; esso è l'originaria mobilità ancora anteriore a ogni sapere, giacché in esso in genere la vita diventa per la prima volta ciò che essa è; in questo « istinto » si « produce » la vita stessa (420 sg.). Perciò questo processo inizialmente è ancora del tutto « nell'ambito » dell'indivi-

dualità vivente, è il movimento dell'« organismo » stesso. Ma tale movimento supera in modo parimenti immediato anche questi limiti; « la corporeità dell'anima è il mezzo attraverso il quale essa si collega all'oggettività esteriore » (419), con il corpo essa si « procura » il mondo. Le ulteriori determinazioni della vita intesa come questo processo si riferiscono quindi anche al mondo dell'individuo. Hegel ne indica tre: sensibilità, irritabilità e riproduzione.

Nella sensibilità l'universalità della vita, in quanto unità-con-se-stessa nella pluralità delle particolarizzazioni, trova la sua espressione immediata: essa è la « semplicità del sentimento di sé », in cui ritornano tutte le diverse impressioni esteriori e nella cui unità vengono mantenute; l'essere-in-sé, in quanto « recettività determinabile infinita, la quale nella sua determinatezza non diventa alcunché di molteplice e di esteriore, ma è riflessa semplicemente in se stessa » (421). — Nell'irritabilità, invece, la vita si manifesta contemporaneamente con la sua universalità e come particolarità; l'irritabilità è il « manifestarsi della negatività » del sé, il quale pertanto è solo come « viva forza di resistenza », « identità individuale con se stesso » (422). E i due momenti acquistano la loro decisiva unità mediante la riproduzione, in cui il vivente per la prima volta è come « singolo ». Esso nella riproduzione si pone come unità nell'esteriorità, si pone completamente come ciò che è, e per cui esso diventa « concretezza e vita »; solo come individualità operante diventa « individualità reale », solo nell'essere-reale « contro qualcosa di altro, contro il mondo oggettivo » esso diventa « essere-per-sé riferentesi a sé ». Ciò vuol dire però che « il processo inizialmente racchiuso entro l'individuo » passi nell'oggettività stessa, che la « relazione con l'esteriorità », il mondo, diventi realmente un momento del sé della vita (423). L'individuo vivente, « formandosi in se stesso », « si tende contro il suo originario presupporre », contro il suo mondo, viene mandato via in esso ed è costretto a realizzare l'unità del

suo sé operando nel mondo e ponendosi contro di esso. È questo processo, attuantesi ora non piú soltanto nell'ambito dell'individualità, bensí nella contrapposizione della individualità al mondo, che Hegel indica come « processo della vita » nel vero senso della parola.

Dice Hegel: « questo processo comincia con il b i s o g n o » e precisa il carattere di questo bisogno come « dolore » (423 sg.). Il bisogno è originario, appartenente all'essere della vita, dato dalla dualità che si trova nella unità della vita; cosicché la vita ha l'oggettività come s u o mondo, come la possibilità propria del suo sé, e tuttavia, al tempo stesso, come il suo o p p o s t o, il suo altro. Cosí il mondo è contemporaneamente il « presupposto » ontologico *e* l'esteriorità e negatività in cui la vita è « perduta », *si* è perduta; essa deve appena riottenere da esso il suo esser-per-sé, « superando » il mondo come semplice esteriorità e appropriandosene. In questo rapporto, l'oggettività si presenta alla vita originariamente come « difetto » (*Encicl.*, § 166): come una negazione dell'individuo vivente, che deve appena essere superato affinché l'individualità in genere possa « vivere ». Il « bisogno » è la relazione immediata della vita « con l'esterno » (425).

E questo bisogno è dolore, perché la vita, d'altro lato, proprio « in questa perdita di se stessa n o n è perduta » (424, la spaziatura è mia), perché questa negatività è la negatività propria dell'individualità vivente, « è questa sua negatività per sé » (ibid.). La vita e soltanto la vita ha la negatività per essa medesima, ha « il sentimento di questa contraddizione » e quindi il dolore è « la prerogativa delle nature viventi »; per il sasso la sua negatività, la sua momentanea determinatezza esteriore è indifferente; questa p e r esso non esiste.

Spinta da questo bisogno, la vita individuale si volge ora contro l'oggettività per « impadronirsene », per « appropriarsene »: si tratta del processo di penetrazione del mondo contrapposto alla vita da parte della vita stessa, per cui gli oggetti del mondo vengono resi « appropriati »

alla vita (abitabilità, commestibilità, utilità, applicabilità — tutto questo non come effettive azioni della vita, bensí come movimento di volta in volta già posto e già attuantesi con la vita stessa). Questa appropriazione dell'oggetto (425) giunge ora fino al punto che l'individuo vivente « gli toglie la sua natura specifica, ne fa un suo mezzo e gli dà per sostanza la propria soggettività » (425). Quest'ultimo punto è decisivo. Il mondo di cui la vita si è impadronita diventa esso stesso vita; la vita diventa la sua « verità » e « potenza »: la conquista del mondo è « la conversione di esso nell'individualità vivente » (426). Finché e fin dove la vita vive, essa ha il suo mondo come compenetrato da essa, come mondo vivente, e mai come indifferente e semplice oggettività, come alcunché di estraneo e di opposto. Hegel accentua questo carattere vitalistico del mondo fino al punto da indicare l'oggettività come una « specie » di vita: la vita pone « come sue specificazioni la vita individuale e l'oggettività ad essa esteriore » (ibid.). E questa vivificazione del mondo è possibile perché il mondo è già « in se stesso » vita; esso infatti *è* appunto soltanto come il « presupposto » della vita, anzi come il termine a cui il principio vitale si oppone, e quindi appartenente esso stesso all'essere della vita: « la natura inorganica, che viene assoggettata dal vivente sopporta ciò per amore di esso, perché essa è in sé la medesima cosa che la vita è per sé » (*Encicl.*, I, 394, § 219, aggiunta), perché la vita è la sua « sostanza » e la sua « verità ».

Nel risultato del processo vitale la vita si è costituita come l'universalità assoluta dell'ente, allorché questo preliminarmente era stato posto. Essa è la vera sostanza dell'oggettività; ha legato a se stessa e ha compenetrato quest'oggettività in modo tale da farne la realtà della sua esistenza, il mondo del proprio sussistere. La vita « invade » tutti i processi chimici e meccanici dell'oggettività, ne fa il suo « prodotto », e questo suo prodotto è per la prima volta « perfettamente determinato » mediante la vita. Cosí l'indifferente esteriorità dell'og-

gettività è superata, uguagliata, assimilata alla vita. La vita la « penetra in quanto ne è l'universalità », ne è l'« esistenza », la « verità », la « potenza » (436). Alla fine del processo vitale il mondo non è piú predicato dall'autodeterminazione dell' individuo vivente, bensí dell' universalità della vita: del «genere».

Il concetto di genere concretizza il modo di essere della vita come « universalità assoluta in sé e per sé », e anzi, in relazione alla specifica mobilità della vita (γένος — γένεσις) come universalità specificantesi e permanente in se stessa nella specificazione. Questo processo ha essenzialmente il carattere del divenire per sé concettualmente pensante (429). (Il concetto di genere potrà trovare la sua vera chiarificazione soltanto nella seconda parte; qui tuttavia è già necessaria una determinazione almeno generale).

Per chiarire il concetto di « genere » occorre ricordare la corrispondente parte della *Jenenser Logik*, dove questo concetto viene introdotto sotto il titolo della « metafisica dell'oggettività » e trattato in modo molto piú particolareggiato che non nella *Logica* (151 sgg.). Diventa in tal modo evidente che con la parola « genere » viene indicato un carattere ontologico del mondo, nel significato con cui essa compare nel capitolo « Il mondo » e come risultato del « processo cosmico ». La vita come genere non è quindi un carattere della vita come tale in opposizione all'oggettività, al mondo, bensí piuttosto il carattere del mondo vivificato nel processo vitale: « Il processo cosmico è il processo del genere » (*Jenenser Logik*, 154). Nella dimensione che è stata raggiunta con l'idea della vita, è diventata evidente e reale la totalità dell'ente nella sua unità e universalità; fino allora la soggettività per-sé e l'oggettività in-sé erano ancora distinte fra loro; ora invece il « superamento di questa differenza riguardo a un ente assolutamente in sé », che si è compiuto nella vivificazione del mondo, ha realizzato « la totalità come universale » e anzi come vita. « Questa totalità, il genere è ormai l'in-sé » (ibid., 151

sg.); l'individualità vivente, da un lato, e il mondo vivificato, dall'altro lato, « esprimono soltanto un solo e medesimo universale » (ibid., 154), sono soltanto « momenti » del medesimo genere.

Cerchiamo di interpretare meglio questo divenire della vita come genere. La vita nel processo vitale ha il mondo come « assimilato », vivificato: come vita, come « oggettività che è identica ad essa » (427). La pianta ha il mondo soltanto come mondo vegetale, l'animale soltanto come mondo animale, l'uomo soltanto come mondo umano. Quest'assimilazione e vivificazione del mondo, che avviene già sempre con l'essere della vita, — per quanto si possa realizzare ogni volta essenzialmente soltanto come attività di individui (giacché la vita, in quanto « unità negativa » dell'esser-per-sé concettualmente pensante è necessariamente individuazione) — è tuttavia, nella sua verità, opera del genere e non dell'individuo, e l'individuo, in definitiva, vive nel mondo del suo genere. L'individuo è « in sé » il genere (427), e il genere è la vera « individualità della vita stessa » (428). Da questo punto di vista l'individuo si dimostra come « qualcosa di mediato e di prodotto » (*Encicl.*, § 168), che si trova nella storia del suo genere e solo da essa « deriva ».

L'universalità del genere si compie come la « verità » della vita nel conservarsi e nell'ulteriore progresso della vita, nella « riproduzione delle generazioni viventi » (428). L'uomo genera l'uomo, — nella γένεσις Hegel vede, come Aristotele, una categoria ontologica della vita[25]. Anche questo processo è essenzialmente un processo di individuazione: in esso l'individuo è ancora in rapporto con l'individuo, ma il genere si realizza appunto soltanto « mediante il superamento delle singole individualità particolari ancora in opposizione fra loro » (427); l'individuo appartiene a questo processo solo con la sua morte e « nell'accoppiamento si perde l'immediatezza dell'individualità vivente » (429). Attraverso l'individualità si

[25] E. Frank, op. cit., p. 614 sgg.

realizza il genere come « universalità semplice »; con ciò è superata l'immediatezza e individuazione degli individui senza essere eliminata; la vita è diventata libera per la vera universalità della c o n o s c e n z a : « la morte di questa vita è il sorgere dello spirito » (429).

Da queste affermazioni crediamo di poter desumere che Hegel col concetto di genere intenda raggiungere la dimensione di universalità in cui poi il « conoscere » come forma dell'idea ha il suo fondamento. Ciò è di grande importanza, in quanto rappresenta un tentativo di Hegel di risolvere il problema dell'universalità della conoscenza in contrasto con la soluzione della filosofia trascendentale, e non per un semplice caso si trova qui di nuovo una piú grande critica nei confronti di Kant e precisamente con il suo concetto di « io puro » e di « io penso » sui quali, in definitiva, Kant aveva fondato l'universalità del conoscere (430-433).

La condizione ontologica, il presupposto del conoscere è per Hegel l'idea della vita, e anzi nella sua vera forma in quanto « universalità », unità di soggettività e oggettività, in quanto io e mondo vivificato. Il soggetto originario del conoscere è il « g e n e r e ». La conoscenza dell'ente contrapposto al soggetto conoscente è possibile soltanto perché questo ente è il « presupposto creatore » dello stesso soggetto conoscente e solo per esso e contro di esso è diventato ente. L'unità di io e mondo, il preliminare rapporto dell'ente con il soggetto conoscente non è un rapporto gnoseologico, non si fonda sulla contingenza costituzionale della conoscenza umana (dell'esperienza), ma è un rapporto ontologico, è assolutamente un rapporto dell'ente in se stesso, della « cosa in sé »! Un rapporto che precede ogni conoscenza compiuta e che in genere rende per la prima volta possibile la conoscenza di fatto. Hegel chiarisce questo stato di cose polemizzando contro la critica rivolta da Kant alla « psicologia razionale », polemica che costituisce uno dei passi piú brillanti della *Logica*.

Kant aveva fondato il paralogismo della psicologia

sul « circolo vizioso » secondo cui l'io non potrebbe mai esser fatto oggetto puramente per se stesso, giacché esso « accompagna » già sempre come io-penso ogni oggettivazione, ogni rappresentazione di oggetti, e perciò noi « non possiamo mai avere il minimo concetto di questo io separato; questo io ha quindi, secondo l'espressione stessa di Kant, l'inconveniente che noi ogni volta ce ne dobbiamo già servire per poter pensare qualcosa di esso » (431). Hegel riconosce questo stato di cose, ma trova « ridicolo » vedere un semplice « inconveniente » in ciò che costituisce la « natura assoluta, eterna » non solo dell'io, ma in generale del concetto di essere concettualmente pensante. Quello stato di cose, infatti, non è nient'altro che l'espressione della differenza assoluta, secondo cui l'essere si attua soltanto nel giudicare (inteso come dividere originario), nell'esser-altro, nella negatività. E l'essere perfetto, che si attua come c o m p r e n d e r e, l'essere dell'io, non è assolutamente nient'altro che questo « circolo vizioso »: essere sé solo nel suo altro; per poter essere sé già sempre soltanto nel suo oggetto opposto. L'essere dell'io è la « relazione assoluta con se stesso » soltanto come « giudizio separante », in cui esso « si fa oggetto assoluto e soltanto questo è farsi in tal modo circolo vizioso» (432).

E come la soggettività non si lascia separare dall'oggettività, cosí l'oggettività non si lascia separare dalla soggettività. L'io è individualità vivente sempre soltanto come « relazione reale verso l'esterno », sempre soltanto nel processo vitale in cui esso s'impadronisce del mondo come del suo opposto. E cosí quest'« inseparabilità » deve evidentemente mostrarsi anche nel pensiero, il quale non è altro che un modo di essere dell'io: « l'io pensa q u a l c o s a, se stesso o qualcosa di altro. Quest'inseparabilità delle due forme in cui esso si oppone a se stesso appartiene alla piú peculiare natura del suo concetto e del concetto medesimo, essa è proprio ciò che Kant vuole escludere » (433). Questo disconoscimento dell'essenza dell'io, che non è nient'altro che un disconoscimento dell'es-

senza dell'essere in generale, è un'« incomprensione » che per unilateralità si trova sullo stesso piano della metafisica dogmatica combattuta da Kant; anzi, essa appare « ancora piú difettosa e futile a confronto con le piú profonde idee della filosofia antica circa il concetto dell'anima o del pensiero, per es. con le idee veramente speculative di Aristotele » (433).

Se Hegel tratta ora il « conoscere » come una forma particolare dell'idea, bisogna notare bene che il presupposto del conoscere è la vita e anzi la vita non come modo di essere di un determinato ente nel mondo, bensí la vita come un essere del mondo medesimo. Il conoscere si muove fin da principio nell'unità di vita e mondo, soggettività e oggettività; esso non si volge verso una oggettività in sé — questa appunto è anzi superata nel processo della vita —, bensí l'« oggetto » della conoscenza si trova già nella preliminare adeguatezza al conoscere, esso è « in sé » della medesima natura ontologica del soggetto del conoscere, della natura ontologica della vita. Il senso e lo scopo del conoscere sono concepiti interamente come un pervenire-alla-verità dell'essere stesso, come un intendersi dell'ente con se stesso; come un comportamento dell'ente in cui questo ente per la prima volta proviene interamente a se stesso, diventa « per sé » ciò che esso è già « in sé ». Cosí il conoscere è nella sua essenza « attivo » e non « passivo » (*Encicl.*, I, § 226, aggiunta), e considerato in se stesso, è un piú alto, piú vero modo dell'essere di quanto non sia la semplice vita, perché questa non si è ancora « compresa » e non ha ancora il suo mondo nella chiarezza del concetto come sé, bensí solo nell'immediatezza del processo vitale come luogo della sua esistenza.

Qui si presenta naturale un'obiezione: come il conoscere può esser concepito quale indipendente modo di essere del concetto, quando tuttavia il conoscere è possibile come comportamento della vita stessa? L'oggetto meccanico o chimico esiste in modo indipendente « accanto » alla vita, il conoscere mai. Al che si deve anzitutto ribattere che

in questa dimensione dell'essere la vita non è scomparsa, bensí soltanto « superata »: il conoscere è la verità della vita, il modo di essere della vita che si è liberato dalla immediatezza e si muove nella chiarezza dell'intendere. Le tre forme dell'idea: vita, conoscenza e sapere assoluto non si trovano giustapposte, ma costituiscono, appunto nella loro pluralità, l'unità dell'idea stessa; a tutte è comune la preliminare unità di soggettività e oggettività, l'esser-presso-di-sé nell'esser-altro, cosicché questa realtà del sé esiste per sé, si manifesta nel suo rapporto con sé, sia pure in diversi gradi di chiarezza: nella vita, in modo ancora del tutto immediato (come vita vissuta del mondo), mentre il conoscere è liberato dall'immediatezza del proprio vivere diventando riflessione dell'autocoscienza. L'oggetto, a cui il conoscere si oppone, non ha neppure piú la « forma » esterna di un'oggettività in sé; in quanto conosciuto, è esso stesso nella forma del concetto (429, 438).

Per chiarire questi rapporti, deve essere meglio spiegato il concetto del conoscere che qui Hegel assume come fondamento; formuliamo due domande: 1) Che cosa avviene nell'attuarsi del conoscere per quanto concerne l'oggetto del conoscere? 2) Che cosa avviene per quanto concerne il soggetto del conoscere? Solo quando entrambe le questioni saranno state chiarite potrà diventare evidente l'importanza del compiersi della conoscenza nella sua unità.

Riguardo al primo punto si osserva: Hegel stesso ha cosí definito (II, 222) la « conoscenza concettuale di un oggetto »: « la comprensione concettuale di un oggetto consiste... soltanto nel fatto che l'io se lo fa proprio, lo compenetra e lo riduce alla propria forma. L'oggetto nell'intuizione o anche nella rappresentazione è ancora alcunché di esteriore, di estraneo. Mediante la conoscenza concettuale l'essere-in-sé-e-per-sé, che esso ha ancora, viene convertito in un esser-posto; l'io lo compenetra pensando. Ma come l'oggetto è nel pensiero, cosí è inizialmente in-sé-e-per-sé; ... il pensiero ne toglie l'immediatezza, con la quale esso da principio ci si presenta e fa cosí di esso un esser-posto; ma questo suo esser-posto è il suo essere-in-sé-e-per-sé ovvero la sua oggettività » (222). In questo

passo è sintetizzato tutto il complicato significato del conoscere nella sua unità di processo « soggettivo » e « oggettivo »; lo vogliamo considerare anzitutto riguardo a ciò che avviene dell' oggetto nella conoscenza concettuale.

L'immediatezza dell'oggetto viene convertita in un esser-posto, con la qual cosa si costituisce al tempo stesso la sua oggettività, il suo essere in-sé-e-per-sé. Quando un oggetto viene pensato concettualmente, viene superata la sua « esteriorità », la sua « estraneità », con cui esso ancora si contrappone alla semplice « rappresentazione », alla coscienza: esso viene posto nell'« unità della coscienza ». — Ciò inizialmente non sembra significare altro che la definizione kantiana della conoscenza concettuale, e Hegel conduce questa sua esplicazione del pensiero concettuale in connessione stretta con la sua già ricordata interpretazione di Kant (v. sopra p. 144 sg.). Ma porre l'oggetto nell'unità della coscienza è possibile secondo Hegel solo in quanto io e concetto, coscienza e oggetto hanno la « medesima natura ». Questa « natura » comune ai due modi dell'essere è ridotta alla sua « forma » piú generale: « Universalità che è immediatamente determinatezza, ovvero determinatezza che è immediatamente universalità » (222). Un tale essere direttamente unificante universalità e determinatezza (« essenza » uguale a se stessa e di volta in volta determinata « esistenza ») è ora appunto l'essere conoscente: la coscienza. Cosí l'unità della coscienza, in cui si fonda e termina il pensiero concettuale, non è piú l'unità dell'appercezione trascendentale, posta da Kant come ultimo fondamento della possibilità della conoscenza umana, bensí è « principio » dell'essere stesso, quale Hegel l'aveva fatta; « coscienza » significa qui tanto l'essere dell'ente concettualmente pensante, quanto quello dell'ente concettualmente pensato.

Col porre l'oggetto nell'unità della coscienza, si rende al tempo stesso manifesto il peculiare processo dell'ente concettualmente pensato: l'oggetto conosciuto non è piú un oggetto immediato, bensí reso manifesto nella sua « genesi »[26], nel suo esser divenuto; la sua sostanza è intesa come un soggetto che fo sorgere da sé e media con sé tutte le determinazioni, si costituisce come identità di comportamento e cosí per la prima volta forma e mantiene la vera unità dell'oggetto. — Inoltre però

[26] Erdmann, op. cit., § 16.

l'ente concettualmente pensato viene condotto nella verità, che ad esso, oggetto, è peculiare, mediante il conoscere concettualmente pensante (e mediante questo per la prima volta), in quanto cioè l'oggetto non ancora pensato è un semplice essere-in-sé, e tuttavia ogni essere-in-sé esige il suo compimento nell'essere-per-sé. L'oggetto semplicemente in sé non può ottenere, ricavandola da se stesso, la libertà dell'esser-per-sé; esso pertanto per la realizzazione del proprio senso ontologico non può fare assegnamento che sul suo esser-concettualmente-pensato nella coscienza concettualmente pensante. L'io, in quanto pensa concettualmente l'oggetto, in quanto « se ne appropria e lo conduce alla sua propria forma », non lo colloca in una dimensione esterna ed estranea rispetto all'oggetto medesimo, bensì gli dà la verità del suo proprio essere: « come esso... è nel pensiero, cosí per la prima volta è in sé e per sé », « questo suo esser-posto è però il suo essere-in-sé-e-per-sé, ovvero la sua oggettività » (222). — Il conoscere concettuale è quindi, per cosí dire, una ripetizione del movimento che si verifica nello stesso oggetto conosciuto; la « definizione », la determinazione delimitante che il conoscere dà dell'oggetto conosciuto è, se essa è « vera », l'autodefinizione dell'oggetto: il suo autodeterminarsi delimitante nell'esser-altro[27].

Ancora piú chiara che nella *Logica* questa situazione[28] diventa nella *Jenenser Logik* (particolarmente 114 sgg. e 108 sgg.). Qui Hegel per il compiersi della conoscenza trova la significativa formula secondo la quale l'oggetto conosciuto perviene « dal definito alla sua definizione » (150), da ciò che è determinato in base alla derivazione da altro alla stessa determinazione delimitante. Si dimostra « che il definito ... in quanto definizione, va posto come riflesso in se stesso, come universale, con la qual cosa l'opposto non si viene a trovare fuori di esso né astrae da esso, bensí è l'identico a se stesso

[27] Che queste determinazioni in senso proprio valgano soltanto per l'effettivo conoscere « concettuale », cioè per il conoscere « speculativo » della filosofia, appare chiaro dalla definizione dei modi impropri del conoscere (per es. della conoscenza matematica) (422 sgg.).

[28] Per essa, nella *Fenomenologia,* Hegel conia la formula secondo cui la concreta esistenza dell'ente è « esistenza logica immediata » (45): « la forma concreta, che muove se stessa, si fa semplice determinatezza; in tal modo s'innalza alla forma logica ed è nella sua essenzialità; la sua esistenza concreta è soltanto questo movimento, ed è immediatamente esistenza logica ».

nel suo esser altro » (116). L'autentica definizione non è qualcosa di estraneo introdotto nel definito, — bensí ciò che sta alla base della definizione, il « soggetto », è « identico alla sua definizione e nient'altro che questa » (109). La definizione, in quanto determinazione delimitante, non è nient'altro che il modo in cui il soggetto definito si delimita e determina verso altri soggetti e cosí « si conserva » (Hegel parla perfino della « definizione ovvero autoconservazione »!). « Nella definizione delle cose viventi è stata quindi necessariamente accolta la determinazione delle armi di offesa o di difesa con cui esse si conservano contro altre cose particolari » (109). — Il conoscere è quindi nel vero quando le determinazioni dell'oggetto conosciuto sono dedotte, come necessariamente verificantisi, dal « punto vitale » di esso (II, 463), cosicché nel conoscere non è e non accade nient'altro che quanto è ed accade nell'oggetto. — Ora, come una siffatta « corrispondenza » sia possibile costituisce per Hegel non un problema gnoseologico, bensí un problema ontologico, da lui chiarito già al livello della *Logica*, dove si tratta del conoscere: infatti, l'ente che conosce e l'ente che viene conosciuto hanno « in sé » il medesimo essere; anche l'ente che si tratta di conoscere è nella sua « sostanza » « soggetto », il suo vero essere consiste nel comportarsi come identità con se stesso nell'esser-altro, e la sua verità è il pensare concettualmente.

Riguardo al secondo punto: Ora diventa piú facilmente chiaro che cosa avviene nel conoscere dal punto di vista dell'io conoscente. L'io si « appropria » dell'oggetto, lo « compenetra » e lo porta nella sua « propria forma » (II, 222). L'oggetto, in quanto viene conosciuto, viene portato nella « forma » dell'io; la sua sostanza viene colta come soggetto o, piú precisamente, come soggetto concettualmente pensante. Nel conoscere l'io è sempre propriamente soltanto in se stesso. Ogni ente è in sé, secondo la sua sostanza, già sempre « unità dell'autocoscienza », e solo sulla base di quest'unità l'accoglimento dell'oggetto di conoscenza, nell'unità della coscienza, il quale avviene nel conoscere, può allora essere costitutivo per l'« esperienza ». Solo per il fatto che l'ente in sé e per sé, l'« oggetto », l'« unità oggettiva » non è nient'altro che l'« unità dell'io con se stesso », « si giustifica con una proposizione fondamentale della filosofia kantiana, secondo cui per conoscere che cosa un

concetto (la vera sostanza dell'ente) è, si deve ricordare la vera natura dell'io » (222).

Questi cenni non possono affatto rappresentare una interpretazione sufficiente del concetto hegeliano della conoscenza; forse però hanno contribuito alla comprensione di quella particolare unità [29] di accadere « oggettivo » e accadere « soggettivo », che per Hegel significa il conoscere: non piú primariamente il comportamento di *un* determinato ente (dell'io umano) rispetto alla totalità dell'ente, bensí un comportamento che è soltanto l'espressione di un venire-a-sé, di un diventare-per-sé dell'ente medesimo. Non è un semplice caso che nella vera e propria esplicazione del conoscere, quale si trova nella *Logica*, non si parli piú di un io del conoscere: nella dimensione in cui ora si muove il conoscere l'io non si trova piú in contrapposizione a un mondo in sé; la dimensione della vita è già la preliminare unità di soggettività e oggettività, e il conoscere è soltanto uno scoprire questa unità, è l'« impulso » a superare l'esser-altro ancora soltanto « presupposto », a « intuire nell'oggetto l'identità con se stesso » (439). E il vero soggetto di questo impulso è il concetto stesso, l'ente medesimo che già si muove in quest'unità: la « vita », non come l'individualità vivente, la cui morte è proprio la condizione per il « manifestarsi dello spirito », e neppure come le « generazioni viventi », bensí la vita come puro « genere », come « semplice universalità » (429).

Il conoscere cosí considerato non può però ancora rappresentare la forma suprema dell'idea e quindi il vero essere nel vero movimento. Certamente col suo oggetto, col suo altro esso è già con se stesso; certamente esso

[29] Quest' « unità » viene messa in chiara evidenza da Erdmann: « La razionalità oggettiva si sforza di essere soggettiva, come la razionalità oggettiva si sforza di accogliere in sé l'oggettività. All'impulso conoscitivo del soggetto corrisponde quindi l'impulso a manifestarsi della razionalità oggettiva e solo mediante questa corrispondenza si realizza la verità » (op. cit., § 221).

conduce già quest'oggetto, alla sua propria forma, alla forma del concetto, ma si deve essenzialmente fondare sulla presenza di quest'oggetto; questo è un oggetto « dato », « trovato » (438, 445) e solo come dato e come trovato può essere portato alla sua verità, mostrato nella sua necessità autodeterminante. In ciò si fonda l'essenziale finitezza della conoscenza: « questo conoscere è finito perché ha il presupposto di un mondo trovato, e quindi la sua identità con questo non per esso medesimo. La verità a cui può giungere è quindi del pari soltanto la verità finita... » (*Encicl.*, 136). — L'unità sopra spiegata di conoscente e conosciuto non si può mai realizzare nel conoscere e per il conoscere stesso, in quanto essa già in sé e solo sulla base di essa la conoscenza è in genere possibile; ma il conoscere rimane sempre costretto a fondarsi sul fatto che l'oggetto, il mondo viene di volta in volta trovato come « ente » (ibid., 135); non può farlo nascere mai nella sua propria, libera, interiore necessità, e cosí in definitiva non ne può neppure mai comprendere l'esser-cosí. Il conoscere può soltanto ricondurre la « reale determinatezza esteriore » dell'ente alla determinatezza « interiore », farla nascere da questa, cioè dal « concetto » dell'ente come necessaria, ma non può mai far nascere la stessa determinazione « interna, immanente al soggetto » (*Encicl.*, 140); « il concetto non viene colto come unità con se stesso nel suo oggetto o nella sua realtà » (477; la spaziatura è mia).

C'è ancora una superiore verità della vita che non abbia questo difetto del conoscere: un modo di essere che nel suo movimento faccia « nascere » per la prima volta il suo mondo, il suo oggetto, in maniera da non avere mai piú l'« apparenza » dell'ente in sé, dell'indipendente oggettività contrapposta? E quindi un essere che sia in maggior grado un esser-con-sé nell'altro? Effettivamente esso è l'« idea pratica » dell'agire, l'idea del « bene ». Qui un essere concettualmente pensante si trova come « reale di fronte al reale » (478), conosce se stesso nella sua determinatezza come il « fine » di questa realtà

e dà a questa la sua determinazione, il suo contenuto in quanto la trasforma operando. Ora, finché il « bene » da realizzare nell'idea pratica viene concepito soltanto come « fine soggettivo », che non è ancora contenuto nell'oggettiva realtà in sé, ma viene appena introdotto in essa, l'operare è in sé altrettanto difettoso quanto il conoscere, solo in una direzione opposta: l'oggettività è per esso « una vana esteriorità in sé e per sé, ogni verità si è collocata nella soggettività dell'agente, come prima, nel conoscere, ogni verità si trovava nell'essere in sé dell'oggettività e il conoscere sembrava essere soltanto una passiva ripetizione di questa verità. I due modi di essere della vita, conoscere e operare, ognuno preso in se stesso, non si muovono ancora nella chiarezza della loro verità, sebbene questa in sé sia già vera. Il puro conoscere ha il suo mondo ancora nella forma di alcunché di altro in se stesso vero; esso misconosce la soggettività dell'oggettività; l'operare considera il mondo ancora come semplice campo della realizzazione di fini soggettivi, esso misconosce l'oggettività della soggettività: « mentre per l'intelligenza si tratta soltanto di prendere il mondo come esso è, la volontà, invece tende a fare del mondo ciò che esso deve essere » (*Encicl.*, I, 406, § 234, aggiunta). Ciò che separa la volontà operante dall'autentica verità è unicamente il fatto che « l'esteriore realtà non conserva per la volontà la forma del vero ente », un grado che il conoscere aveva già raggiunto per sé. « L'idea del bene può quindi trovare il suo completamento soltanto nell'idea del vero » (II, 481). — E l'« idea assoluta », l'autentico essere nella sua suprema verità non è niente altro che l'« unità dell'idea teoretica »: l'operare sapiente ovvero il sapere operante [30].

[30] L'unità dell'idea teoretica e dell'idea pratica: il sapiente operare è la determinazione centrale onde nella *Fenomenologia dello Spirito* è reso possibile il passaggio dall'essere della vita all'essere dello spirito assoluto e il concetto di vita viene convertito nel concetto di spirito. Il concetto di sapiente operare sarà discusso per esteso nella seconda parte.

Questo passaggio viene reso possibile in quanto il « bene » non appare piú soltanto come fine soggettivo, bensí come determinazione ontologica dell'ente medesimo, « il mondo oggettivo come in sé e per sé è l'idea, cosí al tempo stesso si pone eternamente come f i n e e mediante l'attività produce la sua realtà » (*Encicl.*, I, 408, § 325). Fin da principio la *Logica* si era preoccupata di dimostrare che il bene in quanto fine, meta, dover essere è posto nell'essere dell'ente medesimo, e questo, anche nel suo movimento, non è nient'altro che il compimento, sempre ripetentesi e sempre articolantesi come giudizio, di ciò che esso deve essere.

Se si tengono presenti questi rapporti, diventa chiaro che dall'idea del « bene » vanno da principio rigorosamente esclusi tutti i concetti m o r a l i ; qui Hegel si avvicina molto al platonico ἀγαθόν. Un esplicito riferimento al fatto che il concetto di « bene » è da intendersi come determinazione oggettivo-ontologica si presenta là dove Hegel, nelle *Lezioni di Storia della Filosofia* introduce il « bene »: nella discussione della filosofia socratica. Col concetto di « bene » Socrate mirerebbe assolutamente a una determinazione dell'« essenza », della « sostanza »: « la sostanza, l'ente in sé e per sé, ciò che realmente si conserva è stato determinato come il fine e piú esattamente come il vero, il bene » (*Gesch. d. Phil.*, II, 43). E quindi il « bene » come « universale » (nel medesimo senso in cui Anassagora aveva inteso l'« universale » come νοῦς, in cui i filosofi della natura avevano cercato di rappresentarlo come uno o piú elementi materiali), o piú esattamente, come « l'universale che si determina in se stesso » (ibid., 70). Hegel vede l'« unilateralità » di Socrate appunto nel fatto di aver applicato questo concetto del « bene » soltanto nella sfera morale, cosicché « tutti i successivi periodi di chiacchiere morali e di filosofia popolare lo avrebbero dichiarato loro patrono e loro santo », mentre invece « il bene che è in sé e per sé fine, ... è anche il principio della filosofia della natura » (75).

Capitolo XVI

L'IDEA ASSOLUTA

Se dal grado già raggiunto di unità dell'idea teoretica e pratica, cioè dall'operare sapiente, passiamo ora all'interpretazione dell'« idea assoluta », qui non si può trattare piú di « transizione » di alcun genere: nell'idea assoluta non deve piú comparie neppure una sola nuova determinazione ontologica. Infatti, già l'ente della specie ontologica della « vita » si muove nell'autentica verità dell'essere: esso vive intendendo concettualmente nell'unità immediata di soggettività e oggettività, vive nel suo altro, nel suo mondo, rimanendo soltanto con se stesso. Ma « il difetto della vita consiste nell'essere anzitutto solo l'idea che è in sé (*Encicl.*, I, 408, § 236, aggiunta), all'immediatezza della vita manca il sapere della sua verità e quindi la vita può e deve necessariamente « perdersi », senza tuttavia perire in questa perdita di se stessa: essa non è mai completa e libera con se stessa, e neppure lontano da sé e fuori di sé. — Il conoscere è libero da questo perdersi immediato della vita: nel conoscere l'immediata indipendenza del mondo è superata, essa è diventata il puro oggetto contrapposto del conoscere; e questo si muove allora nell'elemento del libero esser-per-sé. In tal modo però non si trova la verità dell'oggettività: il mondo non è soltanto oggetto di un libero esser-per-sé, ma è già in se stesso un « in-sé e per-sé », cioè appunto « oggettività », una « cosa in-sé e per-sé ». E anzi l'essere-in-sé e per-sé, l'in-se-stesso dell'oggettività è la soggettività: essere come il comportarsi pensante e pensato, il concetto.

14.

Per procedere dunque da queste figure ancora « difettose » dell'idea alla sua figura « assoluta », basta riunire le figure dell'idea fin qui raggiunte e giustificare la verità di questa unione mostrandone la figura concreta. L'idea assoluta non è niente di nuovo, non è la rivelazione finalmente compiuta di un ente assoluto: essa non è nient'altro che la verità manifesta di ciò che era già come oggetto già fin dall'inizio della *Logica*, cioè dell' e s s e r e. Fin dalla prima pagina si guardava già ad essa, e l'intera indagine, fino al punto ora raggiunto, non ne era altro che la dimostrazione, l'esplicazione: « Quando si parla dell'idea assoluta, si può credere che qui per la prima volta arrivi il giusto e che ci si debba tutti arrendere. Si può certamente declamare a vuoto in lungo e in largo sull'idea assoluta; tuttavia il vero contenuto non è nient'altro che l'intero sistema, il cui sviluppo abbiamo considerato finora » (*Encicl.*, I, 409, § 237, aggiunta).

Queste nette parole di Hegel dovrebbero rendere abbastanza evidente che cosa s'intende per idea assoluta: l'« idea » dell'essere stesso nella sua verità e purezza, il vero « universale » in ogni ente, le cui molteplici concrezioni piú o meno « adeguate » erano i diversi modi dell'essere [31]. Usando per una volta la pericolosa ed ambigua espressione, diremo che ciò che conformemente alla sua idea è qualcosa di esistente *è* del pari come vivente individuo. In questo senso Hegel indica anche l'idea assoluta come il modo universale in cui tutti i modi particolari del finito e dell'infinito « sono assunti e avvolti » (484 sg.), come la « f o r m a » « infinita », o semplicemente « forma », di fronte alla quale tutti i contenuti sono soltanto concrezioni (485), e la cui destinazione non può essere nient'altro che la « sua propria completa totalità ». Noi però abbiamo conosciuto la « forma generale » dell'essere come m o v i m e n t o . Pertanto l'unica precisa esplicazione che Hegel dà

[31] In questo senso Erdmann chiama l'idea assoluta « la totalità delle categorie » ovvero le « categorie in senso assoluto » (op. cit., § 227).

dell'idea assoluta è un'esplicazione riassuntiva del movimento abbozzata in base alla « forma » peculiare di questo, la quale rappresenta in sé una « totalità compiuta », onde tutti i particolari modi di movimento scaturiscono come modi dell'essere. « Ciò che si tratta qui di considerare non è quindi un contenuto come tale, bensí l'universale della sua forma, cioè il metodo » (485), metodo nel senso, ancora da chiarirsi, di « m o v i m e n t o » del concetto stesso », di « attività assoluta autodeterminantesi e autorealizzantesi » (486; la spaziatura è mia).

L'analisi, che ora segue, del movimento dell'idea assoluta (II, 487-504) può essere indicata come il vero nucleo dell'ontologia hegeliana: è l'abbozzo dell'idea dell'essere come movimento, su cui in definitiva poggia l'intera sistematica hegeliana. Essa trova il suo parallelo nell'analisi del concetto di « sviluppo » nelle *Lezioni di Storia della Filosofia* (I, 49-56), che viene ivi condotta sulla base esplicitamente assunta delle categorie di ἐνέργεια e δύναμις. Ci atteniamo all'esposizione della *Logica,* integrandola solo con i passi paralleli.

Ogni movimento deve necessariamente essere indicato i n qualcosa; quale deve essere questo qualcosa? Ciò che il pensiero concettuale incontra come elemento primo e prende come «inizio » è alcunché d'« immediato » : qualcosa che appunto non è stato ancora compreso in base a se stesso. Nella dimensione dell'idea, dove si tratta della « forma assoluta » di ogni contenuto particolare, questo elemento immediato non può piú essere « un dato immediato dell'intuizione sensibile o della rappresentazione », che è sempre soltanto un « molteplice e singolo », bensí solo un elemento immediato del pensiero «semplice e universale » (488). Di un elemento semplice e universale inizialmente non si può stabilire nulla se non che è una semplice « relazione con se stesso »: un'unità che, mediante il riferimento di una molteplicità a se stessa, è universalità. Questa però era la prima determinazione dell'« essere », preso qui, naturalmente, nel significato di presenza immediata. « Effettivamente questa prima universalità è

un'universalità immediata e ha perciò parimenti il significato di essere; l'essere, infatti, è appunto questa astratta relazione con se stesso» (ibid.). Il movimento viene pertanto indicato nel puro sussistere in quanto tale, nel semplice e universale «essere».

Ogni sussistere è però un sussistere determinato; anche ciò che è semplice e universale ha già una tale determinatezza: è delimitato e circoscritto da altro che esso non è. Non si tratta qui di concetti logici formali, bensí di concrete interpretazioni ontologiche: «l'universale non... significa qualcosa di semplicemente astratto, bensí l'universale oggettivo, cioè che in sé... è totalità concreta» (489): la totalità di ciò che è presente nel suo esser presente. E siccome la preliminare determinatezza di ogni esistente significa al tempo stesso la sua essenziale imperfezione: ogni esistente è in sé di piú rispetto alla momentanea determinatezza in cui esiste; appunto a causa dell'immediatezza della sua esistenza, esso è «già posto come avente una negazione». Il «di piú», che esso immediatamente non è, appartiene al suo «essere in sé», gli è «immanente»; l'esistente tende ad esso; «l'immediato del cominciamento deve essere in-se-stesso l'imperfetto ed avere l'impulso a svolgersi ulteriormente» (ibid.). Questa imperfezione e negatività, che si trova in esso medesimo, è la ragione dell'essere come movimento, che cosí è già in esso e non ha bisogno di alcuna spinta esterna: «la totalità concreta... ha come tale in se stessa il principio del progresso e dello sviluppo» (490).

Qui c'imbattiamo di nuovo nel fenomeno primitivo dell'essere, che ci aveva accompagnato per tutta l'ontologia: l'unità che è in esso dell'esistente e della sua negazione è «il manifestarsi della differenza, il giudizio» (ibid.) La figura concreta dell'esistere come «inizio» del movimento è stata in tal modo meglio determinata e cosí al tempo stesso la seconda figura della mobilità. Abbiamo ora il «punto di vista secondo il quale un primo universale, considerato in sé e per sé, si rivela come l'al-

tro di se stesso », l'« immediato quindi come mediato, come riferito a un altro, ovvero che l'universale è come un particolare (494; la spaziatura è mia). In questo qualcosa-come-altro si esprime il dissidio e frattura dell'essere. Ogni esistente, in quanto questo determinato esistente è l'altro di se stesso: il suo essere in sé non si risolve mai nella momentanea determinatezza; esso ha piú numerose e diverse possibilità, ha una maggiore potenza e quindi l'« impulso » a realizzare queste altre possibilità, a diventare per sé ciò che esso è già in sé. L'ulteriore determinazione del movimento come pervenire-a-se-stesso (diventare per sé ciò che esso è già in sé) diventa comprensibile solo sulla base di questo dissidio.

Ciò che nel movimento è stato fin qui prodotto, per cosí dire come primo « stato » dell'essere, era l'immediata esistenza, che già si dimostrava nella sua immediatezza come fenomeno in sé « sintetico »: l'ente immediato si rivela, nella sua determinatezza nonché nella negazione del suo esser-in-sé, che supera la determinatezza in potenza e possibilità; esso si determina « da se stesso come l'altro di se stesso » (491) e in questa « differenza » dell'esser-in-sé rispetto alla sua immediatezza ha l'« impulso » di progredire e di trascendere l'immediatezza; esso è già di per sé in movimento.

Il secondo stato del movimento è l'ente già caduto nella sua determinatezza come nella sua negatività. Qui dunque l'essere in sé è, per cosí dire, tramontato, perduto; abbiamo ora non l'ente (in sé) come altro, bensí « l'altro in se-stesso, l'altro di un altro » (496). Il primo elemento immediato è ora « decaduto nell'altro » (494): decadendo esso ha prodotto, posto il nuovo stato; il secondo stato, lo stato di movimento, la negatività come tale è qualcosa di « mediato », non piú d'immediato.

Tuttavia questa determinazione del secondo stato, cioè dello stato di movimento, si converte in se stesso subito nel suo opposto. Non è assolutamente possibile considerare la negatività dell'ente isolata in se stessa, senza svilupparla come la negatività dell'ente isolata in se stessa, senza sviluppar-

la come la negatività del suo positivo, come « l'altro del primo, il negativo dell'immediato» (495). Nella sua concrezione essa non è nulla di semplice, bensí « una relazione o rapporto » (ibid.) : in se stessa essa rinvia alla sua origine, a ciò di cui essa è nata come determinazione. Non semplicemente come la causa ad essa antecedente, la quale scompare nell'effetto; bensí questo secondo stato, verso cui l'ente si è sviluppato, è in generale soltanto il risultato e la conservazione del primo: « in generale contiene in sé la determinazione del primo. Il primo è quindi essenzialmente conservato e mantenuto anche nell'altro » (ibid.).

Confermemente a quanto precede, non si può piú vedere in questa determinazione un ovvio luogo comune. Hegel la indica come « l'elemento piú importante nel conoscere razionale »; tutta la logica non sarebbe altro che un esempio dell'« assoluta verità e necessità » di questo punto di vista. Hegel, svolgendo coerentemente fino alla fine questo stato di cose, ha raggiunto la via d'accesso alla struttura fondamentale dell'accadere storico e, riferendosi a ciò, nelle *Lezioni di Storia della Filosofia* afferma: da questa distinzione « dipende l'intero discernimento nella storia universale » (I, 34).

Qui è il punto in cui i due modi fondamentali dell'accadere si dividono. Se l'essere dell'ente in movimento è tale che esso si risolve interamente nella sua momentanea negatività, non sa intenderla come sua negatività e comportarsi con essa in modo da comprenderla, allora l'ente si trasformerà, trapasserà nell'altro, si distruggerà. Anche in questo accadere la differenza assoluta e la realizzazione dell'essere-in-sé costituiscono ancora il senso e la meta del movimento, ma questo attuarsi avviene soltanto come mutare, passare, perire. — Se invece l'essere dell'ente è un comportamento concettualmente pensante, allora in questo secondo stato del movimento interviene il vero « cambiamento di direzione » dell'essere: esistendo nello stato di negatività, l'ente deve « porre l'unità che è contenuta in esso » (496), accogliere come sua e supera-

re la momentanea negatività, riferirsi a se stesso in essa, raggiungere e conservare in essa l'unità della sua esistenza e svilupparsi da questa unità negativa. Hegel chiama questa comprensione concettuale della negatività « relazione negativa con sé » (496 sg.): solo mediante questo comportamento l'ente diventa un'essenza esistente « per sé »: « soggetto, persona, libertà » (497). Questa possibilità dell'essere costituisce una possibilità completamente diversa: essa è « l'intima fonte di ogni attività, di ogni movimento autonomo della vita e dello spirito; su questa « soggettività soltanto poggia il superamento del contrasto fra concetto e realtà, nonché l'unità che è la verità » (496). — Questa relazione negativa con se stesso è il terzo stato del movimento: in esso comincia il vero prorompere al l'essere reale, il giungere-a-se-stesso dell'ente nel « regno della libertà ».

Qui va osservato che il terzo e il quarto stato del movimento, che ora segue, non semplicemente si verificano in quell'altra maniera dell'accadere non padrona di questa relazione: essi si manifestano non piú come stati del « medesimo » ente sviluppante soltanto se stesso nel cambiamento, bensí come enti indipendenti, diversi, e l'unità del loro essere in sé si costituisce solo per il conoscere concettuale (dell'uomo), non per questi stessi enti. — Cosí al di sopra di questa essenziale diversità dei modi dell'esl'essere rimane conservata l'*unità* del divenire: anche nell'accadere come « cambiamento » (per raccogliere sotto questa denominazione quel modo dell'accadere in contrapposizione al « libero » accadere come « sviluppo ») la sostanza del cambiamento è posta come « soggetto ».

Ora, il risultato della « relazione negativa con sé » è il quarto stato di movimento. L'ente ha riferito la negatività al suo essere in sé, l'ha compresa e accolta come la *sua* negatività, si è *posto* come esistente in questa negatività: cosí esso ora è *positivo*, ha raggiunto la vera unità del suo essere come l'unità in questa differenza (497). Esso ora è pervenuto a se stesso in maniera tale che non si

può piú perdere nella molteplicità delle determinazioni, ma si comprende e si conserva come l'« identico », l'« universale » nella molteplicità delle sue negatività. Come tale esso esiste necessariamente ancora nell'immediatezza, in una singola immediatezza, ora però esiste come immediatezza posta mediante se stessa. In tal modo esso è realmente « concreto », cresciuto insieme, e realmente reale: esso con se stesso ha procurato e ha posto liberamente ricavandole da se stesso tutte le sue determinazioni come sue possibilità. E reciprocamente: siccome tutte le sue possibilità sono già poste nel suo essere in sé, esso diventa semplicemente per sé ciò che già da sempre era in sé, in tutte le sue determinazioni reali perviene semplicemente alle sue proprie possibilità. In ogni essere altro esso è con se stesso, ed *è* esso stesso soltanto nel reale essere-altro.

Questi quattro stati del movimento dell'ente non possono mai essere presi e posti isolatamente: essi formano un'unità in sé mossa e un nesso dinamico in se stesso chiuso. Hegel medesimo non ha compiuto la quadripartizione in modo astratto e ha di nuovo unito il secondo e il terzo stato, le due « negatività », facendone uno solo, cosicché risultano soltanto tre stati (497). Inoltre, nelle *Lezioni di Storia della Filosofia* questa intera esplicazione del movimento come sviluppo viene compiuta soltanto in due stati che sono indicati mediante i due concetti di δύναμις e di ἐνέργεια. Vogliamo ancora richiamare in breve queste determinazioni:

« Per comprendere che cosa significhi sviluppo, è necessario distinguere — per cosí dire — due stati diversi: il primo è ciò che è noto come disposizione, facoltà, l'essere in sé (come io lo chiamo, *potentia*, δύναμις). La seconda determinazione è l'essere per sé, la realtà (*actus*, ἐνέργεια) » (I, 33). Nel concetto di essere-in-sé sono qui riuniti i primi due stati del movimento. Hegel infatti fa rilevare esplicitamente che « l'in-sé è già concreto in sé stesso » (37), non astratta possibilità, bensí « esso è Uno e un Altro, ed entrambi sono Uno » (37). Questo essere-in-sé già concreto in se stesso è ora al tempo stes-

so disposizione e facoltà: δύναμις nel doppio senso di possibilità e potenza; secondo la sua possibilità esso è qualcosa che non è ancora nella realtà; ed ha il potere di portare questo possibile alla realtà. Questa concretezza dell'essere in sé è ragione e spinta del suo movimento: « esso è in sé stesso distinto, — in quanto in sé, in quanto possibilità, non è ancora posto come distinto, è ancora nell'unità (questa contraddice la distinzione); è semplice e tuttavia indistinto. Questa interna contraddizione del concreto è ciò che spinge allo sviluppo » (37).

Il movimento ha quindi il senso di sviluppare, dispiegare l'essere-in-sé: rendere esplicito ciò che è in esso, e anzi in maniera tale che l'ente diventa per sé ciò che già era in sé. Hegel da l'esempio dell'essere razionale: l'uomo nel suo essere-in-sé è ragione; già il bambino ha la facoltà, δύναμις della ragione, ma non per questo è già ragionevole. Solo quando la razionalità diventa per l'uomo, gli « giunge alla coscienza », diventa oggetto: solo allora l'uomo *è* realmente, ἐνεργείᾳ ciò che già era secondo la sua possibilità.

Quest'esposizione già molto schematizzata rispetto alla *Logica* può essere facilmente fraintesa. Anzitutto va osservato che si tratta di una spiegazione dello « sviluppo » e quindi di un determinato modo del movimento: quello dell'essere concettualmente pensante. Ma neppure in questo caso queste determinazioni possono essere intese come se significassero una conversione dello sviluppo in semplice divenir coscienti. — Già da principio è stato mostrato che la categoria dell'esser-per-sé è la piú estesa dell'intera *Logica* (v. sopra p. 78 sgg.): essa abbraccia tutti i gradi dell'unità dell'ente come « sé », nella pluralità delle sue determinazioni, dall'unità caduca e mutevole del *quid* esistente fino all'unità in se stessa muoventesi dall'individuo vivente. Cosí anche il divenire-per-sé è qui certamente predisposto per lo specifico sviluppo dell'essere concettualmente pensante ed è quindi in realtà anche un divenir-cosciente, ma nondimeno è ancora la categoria fondamentale di ogni movimento, e come tale si-

gnifica appunto quell'accadere costituente-unità del « rapporto negativo con sé », che in sé è presente anche nell'accadere del *quid*, senza manifestarsi come tale rapporto.

Torniamo ora all'esposizione che ha luogo nella *Logica*. Nel quarto stato del movimento l'ente è pervenuto a se stesso, si è costituito liberamente per se stesso come unità reale. Cosí l'ente esiste come soggetto; in questa determinazione si riuniscono in tal modo i due tradizionali significati fondamentali del concetto di soggetto: l'ente esiste come ciò che sta a fondamento di ogni molteplicità delle mutevoli determinazioni (ὑπομένον, ὑποκείμενον, sostanza); e in quanto posto a fondamento e in quanto conservantesi, esiste come ciò che liberamente sta in rapporto con se stesso (l'io). E l'ente, essendosi costituito nel rapporto negativo con se stesso come unità reale, ha in tal modo fondato anche la sua prima immediatezza: partendo dal per-sé raggiunto, ha retrospettivamente posto come sua propria e mediato con sé l'immediatezza della determinazione, allora soltanto esistente, ponendola come ragione del suo essere-per-sé, facendo del suo essere-in-sé il « fondamento » (502). Il progrediente dispiegamento dell'ente, in cui viene posta indirettamente e accolta nell'unità dell'ente ogni determinazione immediata, in cui esso « cade » nel suo divenire, è del pari regrediente fondazione di quest'unità. L'essere in sé del cominciamento, in cui erano poste tutte le possibilità dello sviluppo, si dimostra come il vero universale nella molteplicità delle determinazioni; esso « costituisce i fondamenti » (502), « l'in sé regge il corso » (*Gesch. d. Philos.*, I, 34). « L'arricchimento continua nella necessità del concetto, è conservato da esso, e ogni determinazione è una riflessione in sé. Ogni nuovo grado dell'uscire-da-sé, cioè dell'ulteriore determinazione, è anche un approfondirsi in sé, e la maggiore estensione è del pari maggiore intensità. Il piú ricco è quindi il piú concreto e il piú soggettivo; e ciò che si ritira nella piú semplice profondità è anche il piú potente e il piú esteso » (502). Si ha cosí il

risultato che in tutto questo movimento l'ente non esce da sé, non s'innalza al di sopra di sé, non si allontana da sé, ma rimane sempre con sé. L'ente si conserva nel suo esser-altro, l'universale nel suo specificarsi, nel giudizio e nella realtà. L'ente, in ogni grado della sua ulteriore determinazione, solleva l'intera massa del suo precedente contenuto, e nel suo procedere dialettico non solo non perde nulla, né lascia nulla indietro, ma porta con sé tutto il guadagno, si arricchisce e consolida in sé » (502).

Ora ricordiamo che l'esplicazione qui esposta del movimento è data come la « determinazione » dell'idea assoluta e quindi della « forma » universale e « assoluta » dell'essere in genere. Ora questi attributi acquistano di necessità un duplice senso: la forma assoluta non solo è senz'altro universale, ma è anche la forma vera e propria. L'idea assoluta si trova alla fine della *Logica* non solo come la forma semplicemente u n i v e r s a l e, da cui tutte le precedenti derivano specificandosi, ma anche come la vera forma dell'essere, a cui ha condotto la concreta interpretazione dei diversi modi dell'essere, considerati come quelli in cui l'ente in ogni esser-altro è davvero in se stesso, è pervenuto a se stesso. — Qui non possiamo piú ripetere il procedimento di questa dimostrazione: ricordiamo soltanto che il primo fenomeno in cui l'interpretazione ontologica aveva incontrato difficoltà era quello dell'essere come movimento, insieme con la ragione di questo movimento: la differenza assoluta fra essere-in-sé ed esistenza, nelle sue diverse forme conservantesi attraverso tutte le regioni dell'ente. Ne risultava, per cosí dire, come filo conduttore dell'ulteriore interpretazione la questione: in questo movimento, che è sempre un cadere nella negatività, nell'esser-altro, come si può costituire e mantenere l'unità dell'ente? Conformemente al presupposto ontologico, era questa al tempo stesso la questione di quel m o v i m e n t o che si verifica in se stesso come formante-unità. La questione della vera unità dell'ente è quindi fin da principio collegata con la questione del vero movimento: nel modo in cui l'ente è deve trovarsi anche la

ragione, la « forma » della sua unità. E a ogni regione dell'ente corrisponde un determinato modo della sua unità e un determinato modo di movimento.

Il risultato della logica oggettiva era che la vera unità dell'ente è possibile soltanto come unità del « concetto », cosicché il vero movimento può essere soltanto l'essere come pensiero concettuale. In tal modo l'ente esiste davvero come soggetto: nel modo di essere che già anche l'ente delle precedenti dimensioni aveva certamente in sé, ma come oscura possibilità estendentesi al di sopra di esso e di cui esso non era padrone.

Ora, anche l'essere della soggettività ha pur sempre dei gradi di verità, giacché inizialmente ha ancora di fronte a sé un regno non dominato, non compreso dell'oggettività, sul quale esso tuttavia, conformemente al suo esseer, si deve fondare e in cui soltanto può *essere*. Solo con l'essere della vita è raggiunta l'unità di soggettività e oggettività: nel processo della vita si compie l'animazione del mondo; la vita vive nel suo mondo come « presupposto » del suo proprio essere.

Solo nella dimensione della vita l'« idea » dell'essere si manifesta nella sua verità secondo cui l'oggettività non è nient'altro che la soggettività, e il « concetto » abbraccia la differenza delle due regioni come loro unità. Nel « conoscere » l'essere dell'oggettività diventa oggettivo nella sua verità, per cui la sua « sostanza » è concetto, soggettività. La « cosa » viene riconosciuta come ente-in-sé-e-per-sé; la mutevole molteplicità delle determinazioni dell'ente viene ricondotta all'« universalità » del suo essere, che fa nascere da sé queste determinazioni in concreta genesi e sta in esse e con esse in un rapporto di permanente unità. Ciò che il conoscere considera come concetto del suo oggetto non è solo la verità del conoscere, bensí la verità dell'essere di questo oggetto stesso.

In se stesso però il conoscere non può pervenire a questa sua verità; esso si attiene al presupposto di un mondo « trovato », sul quale esso, conformemente alla propria essenza, « si deve fondare »; esso può comprendere il

mondo nella sua necessità, ma mai nella sua libertà, che fa nascere soltanto da sé questa necessità (476). Nell'oggettività conosciuta la soggettività conoscente non pensa concettualmente il suo proprio essere. E perciò il conoscere esiste essenzialmente ancora nella « differenza e finitezza della separazione originaria (*Ur-teilung*)» (*Encicl.,* 141); nel suo mondo esso è ancora in qualcosa di altro, in una negatività ch'esso non ha ancora colto concettualmente come sua. E siccome neppure il movimento del conoscere è il movimento supremo, esso si perde ancora in alcunché di altro (anche se solo apparentemente altro), nell'altro esso non è ancora interamente con se stesso.

Quest'esigenza sarebbe soddisfatta solo in un conoscere che conoscesse se stesso nel proprio oggetto « per il quale il concetto come tale fosse l'oggetto, ovvero per il quale l'oggetto fosse il concetto » (*Encicl.*, 141). Un tale ente, in verità, è solo nell'esser-altro presso se stesso, il quale non v i v e soltanto nell'immediata unità di se stesso con l'altro, ma riguardo a quest'unità c o n o s c e , e quindi non ha piú neanche l'apparenza dell'esser perduto in sé. L'« idea assoluta » dell'essere si concreta cosí in una soggettività che conosce e pensa concettualmente l'oggettività come soggettività, « come mondo oggettivo, la cui intima ragione e il reale sussistere sono il concetto » (483), una soggettività quindi il cui compimento è soltanto un intendere se stessa, un essere oggetto a se stessa. « Ciò è la νόησις νοήσεως che già Aristotele ha indicato come la forma suprema dell'idea » (*Encicl.*, I, 408, § 236, aggiunta).

Non è nostro compito indagare con qual diritto Hegel in questo passo si sia richiamato ad Aristotele. Almeno in questo egli si trova sul terreno dell'ontologia aristotelica: nel fatto che il « pensiero del pensiero » non venga posto semplicemente come tesi fin da principio e domini poi come filo conduttore l'indagine ontologica, bensí si sviluppi dall'analisi dalle diverse forme di essere, in quanto modi del movimento, come la « suprema ». Ma anche un'interpretazione puramente formale di questa determinazione, fatta

in base al concetto fondamentale di movimento posto da Hegel, è insufficiente. Contro di essa parlano le concrete determinazioni dell'idea assoluta come unità dell'idea teoretica e dell'idea pratica, ovvero come unità di vita e di conoscere. L'equivocità nell'impostazione dell'idea assoluta, per cui essa una volta significa il modo semplicemente universale dell'essere, e un'altra volta il supremo e il piú vero modo dell'essere, deve necessariamente essere conservato in tutta la sua difficoltà. Nella prima di queste due direzioni avviano determinazioni dell'idea assoluta come « idea universale », « modo universale », « forma infinita », « idea logica »; — nell'altra direzione determinazioni come « verità autocosciente », « ogni verità », « personalità », « soggettività elementare », « vita eterna » (484 sg.). (Non si può forse vedere in quest'equivocità un ultimo residuo delle due direzioni ontologiche determinatesi in modo non chiaro già nella metafisica aristotelica: verso l'ὂν ᾗ ὄν e verso il τιμιώτατον ὂν θεῖον?) In generale si può dire che Hegel nella *Logica* tende piú nella prima direzione, mentre in seguito, nelle Lezioni (sulla *Storia della Filosofia* e sull'*Enciclopedia*) si manifesta piuttosto la seconda.

L'aver denominato « metodo » il movimento dell'idea assoluta non ha piú ormai niente di strano. Se l'essere, secondo la sua « idea universale », è pensiero concettuale, anche il suo movimento può essere soltanto un movimento concettualmente pensante, e ciò che viene pensato in questo movimento è il suo proprio accadere e al tempo stesso l'accadere della cosa in sé e per sé; « esso è il metodo proprio di ogni cosa in se stessa, giacché la sua attività è il concetto » (486). Il movimento del conoscere, che determina l'oggettività come concetto e la fa derivare dal concetto, è il movimento proprio dell'oggettività che, conformemente alla sua « idea », è essere concettualmente pensante; il movimento è « tanto la specie e il modo del conoscere, del concetto soggettivamente autocosciente, quanto la specie e il modo o piuttosto la sostanzialità delle cose » (ibid.).

Torniamo ora all'interpretazione dell'idea assoluta come

« forma assoluta » dell'essere. Nel quarto stato del movimento l'ente era di nuovo tornato a se stesso, si era costituito come la vera, l'autentica unità in se stessa fondata e mantenuta; aveva cosí al tempo stesso giustificato l'immediatezza che esso presentava all'inizio, e l'aveva collegata al proprio essere come soggettività. Ora, in quanto tale, l'ente esiste dunque ancora nell'immediatezza, solo però come « immediatezza mediata » con sé stessa, come realizzazione del suo vero essere, del concetto. Ma in quanto effettivamente dato, esso esiste perciò originariamente ancora nella « differenza », nel « giudizio »: ha di nuovo come attributo una determinatezza che appare come la sua negazione e deve di nuovo esser mediato, esser posto; esso è un « nuovo inizio » del movimento (502). — Se si considera la totalità dell'ente, che nell'idea assoluta era stata abbozzata secondo il suo « essere vero e proprio », ciò significa: l'essere dell'idea assoluta non è nient'altro che l'« essere » immediato con cui la *Logica* aveva esordito; l'idea, come verità svelata e limpida, è ciò che già era « in sé » anche l'immediato « essere » dell'inizio, dove esso ha la sua ragion d'essere e la sua realtà: « Cosí dunque anche la logica nell'idea assoluta è ritornata a questa unità semplice che è il suo cominciamento; la pura immediatezza dell'essere..... è l'idea pervenuta alla corrispondente identità con se stessa attraverso la mediazione, o piú esattamente attraverso il superamento della mediazione » (504). Ma considerato dal punto di vista ontologico, che è stato raggiunto, l'« essere » immediato della logica oggettiva si rivela ora nella sua verità come un altro: come un'immediatezza che è nata appena dalla suprema e piú intensa mediazione, come un'esistenza che rinvia a una genesi già da molto tempo diventata reale in esso; un'esteriorità che in se stessa conduce a un'interiorità, all'interiorità dell'idea assoluta come condizione della sua possibilità. L'immediatezza dell'« essere » si manifesta come una determinata « forma » dell'idea assoluta: « cosí essa è come la totalità in questa forma, cioè come n a t u r a » (505). Una volta giunta a questo

punto, l'esplicazione ontologica è in condizioni di interpretare il dato immediato riferendolo al proprio essere, ha la possibilità della filosofia della natura.

Quest'ulteriore determinazione del sistema, che si sviluppa dalla *Logica* alla *Filosofia della natura,* potrà essere intesa soltanto se si considera la funzione dell'idea assoluta, consistente nel rappresentare la forma assolutamente universale e vera dell'essere di fronte alla molteplicità dell'ente e dei modi dell'essere (sul rapporto dell'unità e singolarità del « concetto », di cui l'idea è soltanto una forma, con la pluralità delle cose esistenti cfr. *Logica*, I, 18). L'ente *è* solo come la differenza (verificantesi in forme diverse) di essere-in-sé ed esistenza, in quanto essere-per-sé nell'essere-altro. La « natura »: l'esistenza immediata nell'esteriorità dello spazio, in quanto esser-altro dell'« idea », si trova nell'idea dell'essere stesso. L'idea è già sempre anche natura, quando e dove l'essere si è « risolto » all'esistenza; questa risoluzione è sempre già avvenuta quando l'ente *è*. E pertanto l'ulteriore determinazione dell'idea assoluta nella « natura » non può affatto essere « un esser divenuto e un passaggio » (505), essa non è paragonabile a nessuno dei passaggi nell'ambito della logica stessa, ma è una libera « risoluzione » un emanciparsi dell'idea nell'esser-altro. Una risoluzione dell'idea, cioè il risolversi, l'aprirsi all'esistenza immediata, compientesi nell'io stesso; nel quale processo l'essere unicamente si attua.

In tal modo è anche definito il rapporto dell'intera *Logica* con la Filosofia della natura e poi anche con le altre scienze. La logica considera l'idea dell'essere nella sua « purezza », prima della « realizzazione » dell'essere nella sfera che costituisce la natura (505). Considerata cosí, la famigerata definizione della *Logica*, secondo cui essa « è la rappresentazione di Dio come egli è nella sua essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito » (I, 31), perde il suo carattere fantastico. Effettivamente l'idea dell'essere presentata in essa si trova prima di ogni natura, come ogni ontologia precede ogni filosofia della natura. E alla fine della *Logica*, dove que-

sta definizione viene di nuovo accolta, anche questo carattere puramente « logico » ovvero ontologico del « prima » è reso piú chiaro: l'idea assoluta è « ancora logica, è racchiusa nei pensieri puri, è la scienza del semplice concetto divino » (II, 505).

Capitolo XVII

CHIARIMENTI RETROSPETTIVI. PASSAGGIO ALLA SECONDA PARTE

Soltanto ora, guardando indietro, possiamo chiarire ancora alcuni punti essenziali. Particolarmente la proposizione programmatica, posta da Hegel già nell'introduzione alla *Logica*, affermante la presupposta identità di pensiero e di essere, conoscenza e cosa, concetto e cosa in sé, ha condotto a un completo offuscamento del senso originario della *Logica*, quando fu considerata come la tesi posta alla base dell'esplicazione ontologica, e non si vide che questa proposizione stessa è nata soltanto dall'ontologia.

Le formulazioni di questo principio d'identità variano spesso nell'ambito della *Logica*; il significato fondamentale rimane comune a tutte. Scegliamo la formulazione dell'introduzione: la scienza pura contiene « il pensiero in quanto è parimenti la cosa in se stessa, ovvero la cosa in se stessa in quanto è del pari il puro pensiero » (I, 30). E qui appunto viene indicata come la superiore verità dell'« antica metafisica » rispetto alla filosofia trascendentale il fatto di ritenere « che il pensiero e le determinazioni del pensiero non siano qualcosa di estraneo agli oggetti, bensí piuttosto ne costituiscano l'essenza, ovvero che le cose e il pensiero di esse... coincidano in sé e per sé, che il pensiero nelle sue determinazioni immanenti e la vera natura delle cose siano un solo e medesimo contenuto » (26).

Solo se si parte dall'idea assoluta, diventa comprensibile nel suo significato concreto l'identità in tal modo stabilita, che Hegel dichiara essere l'indispensabile presup-

posto per intendere la *Logica*. Hegel dà qui una giustificazione oggettiva del duplice senso che si trova nel termine «pensiero» (*Gedanke*): «pensiero» significa una volta il compiersi del pensare stesso, ma poi anche il pensato nel pensiero nella sua «realtà» manifestata dal pensiero, e anzi nella sua vera realtà: il pensiero vero. Per esempio, il concetto di pianta, in cui io penso l'essenza della pianta nella sua pienezza completa, è un pensiero vero. Se penso cosí il concetto di pianta, faccio scaturire le molteplici determinazioni concrete della pianta dalla sua essenza in quanto ragion d'essere di essa e fondo nell'unità di quest'essenza e di questo processo l'esistenza della pianta come identità con se stesso di un determinato comportamento. Questo appunto *è* l'essere della pianta. Esso non è come appare nella percezione o rappresentazione, bensí come viene colto concettualmente nel pensiero vero. E questo «esser come» deve essere ora preso in senso perfettamente letterale e non nel senso di una vaga «corrispondenza» gnoseologica o di un'aprioristica costituzione trascendentale: la cosa è in sé cosí come viene pensata concettualmente, essa è in se stessa un comportarsi pensante; il concetto è la sua vera realtà.

Quest'identità ontologica e non gnoseologica presuppone quindi la dimostrazione del vero essere e della forma assoluta dell'essere come comportarsi concettualmente pensante, dimostrazione che viene data attraverso l'intera esposizione della *Logica*. Solo per il fatto che l'idea dell'essere cosí intesa abbraccia l'essere della soggettività come l'essere dell'oggettività, la verità del pensiero può identificarsi con la verità delle cose in sé. Solo per questo anche la conoscenza può essere qualcosa di piú e di diverso rispetto a un misterioso avvicinarsi alle cose o derivare dalle cose, il cui vero essere si troverebbe eternamente «fuori» del conoscere; la conoscenza è invece un accadere delle cose in se stesse. Il «rapporto» delle cose col pensiero, la «dipendenza» dell'oggettività dalla soggettività e viceversa, è un fenomeno primitivo che si trova nell'essere dell'ente medesimo, e secondo il quale la verità dell'essere diventa ma-

nifesta solo mediante il superamento della differenza assoluta nel comportarsi del pensiero concettuale; l'oggettività in se stessa diventa vera solo in quanto la soggettività la fa sussistere come termine concettualmente opposto. — Perciò quando Hegel dice: « L'oggettivo è solo mediante il rapporto con noi » (*Gesch. der Philos.*, II, 44), questa proposizione si trova in una dimensione completamente diversa rispetto alla filosofia trascendentale: essa non dice nulla circa il rapporto gnoseologico del soggetto umano con le cose in sé, ma riguarda la relazione di soggettività e oggettività nell'ambito dell'idea unitaria dell'essere in se stesso; essa considera la preliminare unità di soggettività e oggettività, da cui per la prima volta scaturisce la differenza dei due modi di essere.

La proposizione dell'identità ontologica di pensiero e cose rinvia quindi alla questione, già sollevata nei primi scritti di Hegel, circa il rapporto della « scissione » di soggettività e oggettività con l'originaria « unità assoluta » (v. sopra p. 13 sgg.) e alla fondamentale presa di posizione nei confronti della filosofia kantiana, onde si sviluppò la problematica specifica. Essa, in forma già chiara, viene assunta nell'introduzione alla *Logica* e impiegata come fondamento di tutte le successive indagini.

Ivi Hegel distingue la sua *Logica* dalla logica tradizionale nel modo seguente: « il concetto finora accettato della logica poggia sulla separazione, presupposta una volta per sempre nella coscienza ordinaria, fra c o n t e n u t o e f o r m a della conoscenza, ovvero fra verità e certezza » (I, 24). Egli precisa meglio questa separazione presupposta senza discussione: in primo luogo viene separato un mondo già compiuto, in sé e per sé esistente fuori del pensiero, dalla vuota forma del pensiero stesso; in secondo luogo l'oggetto, come alcunché di compiuto di perfetto in sé e per sé, viene separato dal pensiero per sua essenza inadeguato e costretto a fondarsi sull'oggetto; in terzo luogo l'oggettività e la soggettività vengono poste come sfere indipendenti « una separata dall'altra », cosicché il pensiero non si può mai spingere oltre se stesso fino alle cose in sé (24 sg.).

« Queste opinioni sul rapporto fra soggetto e oggetto » hanno sempre sbarrato l'accesso alla filosofia e debbono essere da questa eliminate (25). Neppure la filosofia kantiana è uscita da questa impostazione di soggettività e oggettività intese come due sfere dell'essere originariamente ed essenzialmente separate; anch'essa si muove ancora in una soggettività in sé, la quale solo in un certo modo deve « trascendersi » verso le cose in sé. Anch'essa lavora ancora con pensiero e mondo intesi come « rapporto di elementi costitutivi..., e il conoscere viene composto con essi in una maniera meccanica o tutt'al piú chimica » (I, 24 sg.). Infatti l'unità che Kant raggiunge mediante la costituzione trascendentale dei fenomeni nella coscienza è una falsa unità, giacché rappresenta soltanto un rendere assoluto uno dei due « elementi costitutivi », la soggettività: la filosofia critica diede, « per paura dell'oggetto, un significato essenzialmente soggettivo alle determinazioni logiche; in tal modo esse rimasero al tempo stesso legate all'oggetto che fuggivano, e una cosa in sé, un impulso infinito... restò come un al di là » (32).

In contrasto con ciò, Hegel caratterizza ora il punto di vista della vera filosofia come « la scienza del pensiero puro, che ha come suo principio il puro sapere: non già l'unità astratta, bensí l'unità concreta, per il fatto che in essa l'opposizione della coscienza di un ente soggettivo per sé e di un secondo ente oggettivo è riconosciuta come superata, e l'essere viene riconosciuto come il concetto puro in se stesso, e il concetto puro come il vero essere » (42). La vera filosofia abbraccia la totalità dell'ente, in sé differenziata, nell'idea unitaria del suo e s s e r e: essere come comportamento concettualmente pensante, verificantesi come rimanere-in-sé nell'esser-altro; da questa unità per la prima volta scaturisce la differenza di soggettività e oggettività e in quest'unità viene mantenuta. Quest'unità non è un'unità astratta, bensí « concreta, vivente unità »: essa è il concreto accadere dell'ente stesso nella sua verità. — A quest'unità dell'essere, la quale è « principio » e al tempo stesso « elemento » del-

la logica, si riferiscono le « determinazioni..., che prima erano per sé, come qualcosa di soggettivo e di oggettivo », come semplici « forme », come determinate forme rispetto alla forma semplicemente universale e assoluta dell'essere (43).

Da queste formulazioni, in cui Hegel esplicitamente contrappone ente ed essere, diventa evidente che col « concetto » si è sempre avuto di mira l'essere dell'ente. Una chiarissima interpretazione del concetto come ente è data da Hegel anche nella prefazione alla seconda edizione della *Logica.* Ivi il « concetto » della cosa è l'« universale in essa medesima », come per esempio ogni individuo umano prima delle sue caratteristiche individuali « ha il *prius* di tutte le sue caratteristiche nel fatto di essere uomo, come ogni singolo animale ha il *prius* di essere animale » (15). — Come qui il concetto determinato » (uomo, animale), in quanto *prius* dell'uomo e dell'animale ne indica l'« essere » determinato, cosí il concetto in senso universale indica il *prius* dell'ente semplicemente: l'essere. Con la qual cosa rimane ancora l'ambiguità per cui « concetto » significa da un lato il vero l'autentico essere, e dall'altro lato anche la « forma » assoluta dell'essere in genere. (In questo senso Hegel si richiama anche alle « idee » di Platone: « l'idea platonica non è nient'altro che l'universale, o piú precisamente, il concetto dell'oggetto; solo nel suo concetto qualcosa ha realtà; in quanto è diverso dal suo concetto, esso cessa di essere reale ed è un nulla » 31 sg.).

Questo raggiungimento di un concetto unitario dell'essere al di sopra della diversa totalità dell'ente acquista però tutto il suo significato solo quando si tiene presente che la verità dell'essere, il « concetto » ha solo come « idea » la realizzazione adeguata, cioè solo con l'idea della vita diventa manifesto. Solo la vita si muove nella vera unità di soggettività e oggettività, giacché solo per la vita l'oggettività come *obiectum,* come mondo, propriamente *è,* e anzi in maniera tale che la vita al tempo stesso ha e vive quest'oggettività come mondo suo. Con ciò il necessario,

ontologico fondarsi dell'oggettività sulla soggettività ha ricevuto una motivazione molto piú rigorosa e profonda di quanto non potesse mai ricevere nella filosofia kantiana. Siccome la verità dell'essere viene raggiunta appena nel libero esser-per-sé, e l'esser-per-sé come libero e trasparente comportarsi è reale soltanto con la vita, la verità dell'essere come tale è fondata sull'essere della vita. In tal modo il riconoscimento da parte della filosofia kantiana del legame che unisce il manifestarsi dell'essere in generale alla soggettività umana è mantenuto; ma al di sopra di esso, questa relatività è considerata come l'« assoluta » verità dell'essere stesso.

Ora l'idea della vita stessa non si trova all'inizio, bensí alla fine dell'esplicazione ontologica, la quale, seguendo il filo conduttore dell'universale e unitario concetto di essere, abbracciava tutti i gradi dal qualcosa di esistente fino all'individuo vivente. Piú originaria della differenza si manifesta l'universale unità dell'essere, dalla quale ogni differenza deriva. Nonostante la singolarità della sua posizione nella totalità dell'ente, la vita non è separata da un abisso dagli altri enti, ma ha con essi radici comuni: il medesimo processo fa nascere da sé ogni ente: la natura inorganica come l'uomo. « Cosí è l'intero concetto, che una volta va considerato come concetto che è e un'altra volta come concetto; nel primo caso è soltanto concetto in sé della realtà ovvero dell'essere, nel secondo è concetto come tale, concetto che è per sé (come esso lo è, per citare forme concrete, nell'uomo che pensa, ma già anche, certo non come cosciente e ancor meno come concetto cosciente nell'animale che sente e nell'individualità organica in generale; è concetto in sé, ma solo nella natura inorganica) » (43). — I due modi fondamentali dell'accadere: l'accadere in sé della « natura » e l'accadere per sé come libero comportamento concettualmente pensante sono uniti nell'originaria unità dell'ente come movimento.

Questo regredire dietro la tradizionale opposizione di soggettività e oggettività è di fondamentale importanza perché apre l'accesso alla dimensione della storicità. Per-

tanto la storia dell'uomo non si svolge piú, per cosí dire, in un mondo essenzialmente di altra natura, ma accade insieme all'accadere del mondo stesso, senza per questo perdere la sua essenziale unicità.

Se ora riassumiamo l'interpretazione esposta nell'intento direttivo esposto all'inizio, possiamo fissare diversi decisivi punti di passaggio, in cui la *Logica* si annuncia come preparazione a una teoria della storicità:

1) Il porre inizialmente il senso dell'essere come unità originaria di soggettività (esser-io, esser-per-sé) e oggettività (l'essere realmente, l'essere in sé) e il concepire quest'unità come un accadere dell'ente medesimo e in quanto tale (unità unificante come identità con se stessa nell'esser-altro) dissolve la tradizionale ontologia in una storia dell'ente; le diverse regioni dell'ente vengono sviluppate come diversi modi dell'accadere.

2) Siccome l'ente viene concepito nel movimento come unità diveniente (unificante), viene resa accessibile la dimensione dell'essenza come presente essere stato (« passato intemporale »). L'essere stato (*Gewesenheit*) diventa il fattore decisivo della storia dell'ente: esso per la prima volta rende possibile l'unità dell'ente nell'accadere, il conservarsi dell'ente come permanente sé nell'esser-altro, dà la « ragion d'essere » e l'« identità » di questa unità. La dimensione dell'essenza è il campo del ripiegamento (della « riflessione ») dell'ente in quanto passa dalla sua « esistenza » immediata in se stesso, il campo della « mediazione », nella quale l'ente coglie la sua « esistenza » come « presupposto » dell'essenza e ne fa l'« esser posto » per opera dell'essenza. — (Mediazione, presupposto ed esser posto si dimostreranno piú tardi come le categorie essenzialmente storiche dell'ontologia hegeliana: un ente cosí esistente *è* un ente storico).

3) La storia dell'ente è in se stessa diretta a una meta immanente: essa si compie nella libertà e verità dell'essere concettualmente pensante, nell'essere dell'« idea ». Anzitutto come « idea » l'ente è pervenuto alla sua verità, accade come vero. — In tal modo però l'essere dell'uomo: la vita,

si viene a trovare al centro dell'ontologia. La vita, infatti è la prima « figura » in cui il concetto è realizzato nella sua libertà e verità, in cui l'idea dell'essere è divenuta reale. Solo con l'essere della vita è diventato reale e manifesto nella sua verità o g n i ente compreso dalla vita.

Ma questi « punti di passaggio » giustificano già l'assunzione della *Logica* come fondazione di una teoria della storicità? Lo sviluppo di questi spunti iniziali non sembra piuttosto eliminare ed escludere la storicità, ammesso che di storicità si possa già in genere parlare? La storia dell'ente cosí abbozzata appare nel suo significato completamente diversa dalla storicità come senso ontologico della vita; al massimo essa potrebbe servire come presupposto e come base di questa storicità. Certamente in questi punti sono già diventate visibili le linee delle decisive categorie diltheyane della storicità, ma sopra un terreno manifestamente del tutto estraneo al senso piú specifico di queste categorie. Il « superamento » dei diversi modi di essere, nel senso ontologico generale dell'unità unificante di soggettività e oggettività, sembra cancellare il modo di essere del tutto specifico della vita umana, che Dilthey aveva caratterizzato come storicità; sembra mettere insieme le ragioni di « natura » e « storia », mondo naturale e mondo spirituale, distruggendo cosí ogni possibilità di scorgere il carattere specifico dell'accadere storico. Il considerare la vita, in base al movimento « logico » del concetto, come una forma dell'« idea » sembra eliminare definitivamente la storicità della vita.

Siccome queste obiezioni provengono da un'interpretazione preconcetta della storicità, non ancora dimostrata nella sua adeguatezza alla realtà delle cose, esse vanno accantonate finché non sia stato assicurato il terreno per tale dimostrazione. E' possibile che la distinzione di due campi, « natura » e « storia » domini effettivamente in modo essenziale l'intera realtà dell'accadere storico e che appunto nel superamento di questa separazione Hegel si sia spinto piú innanzi. E' possibile che l'accadere storico realizzi e compia davvero per la prima volta la storia dell'ente, attui

la verità dell'ente medesimo. E' possibile che solo ponendo il concetto di vita in connessione con la questione circa il senso dell'essere in generale possa mettersi in risalto lo specifico modo di essere della vita umana, nonché il carattere fondamentale dell'accadere storico.

Per dimostrare queste obiezioni è dato almeno un sicuro punto di partenza: il rapporto essenziale della storicità con l'essere della vita umana (nella qual cosa può ancora rimanere oscuro se questo rapporto sia limitato all'essere della vita umana oppure si estenda, per cosí dire, attraverso il termine medio di questa vita, anche all'altro essere). Nell'ontologia hegeliana è questo rapporto oggettivo fondato e mantenuto in maniera tale che le categorie della storia dell'ente vengano sviluppate su questa base o riaccolte in essa? Solo se è cosí, solo se il concetto di vita nella sua storicità è il vero concetto fondamentale di questa ontologia, questa può essere considerata fondamento di una teoria della storicità. — Pertanto, ancora una volta dobbiamo esaminare il concetto di vita che si trova nella *Logica* e considerarlo dal punto di vista di questa problematica.

Ancora una volta indichiamo brevemente il posto che la « vita » occupa nell'ambito della *Logica:*

La vita è la prima figura dell'« idea »: il modo in cui l'idea è come « presupposto o dato immediato » (II, 414), l'idea nella « forma della sua esistenza » semplicemente data e non ancora posta o mediata (412). — L'idea è il « concetto » considerato come « oggettivo o reale » (408): la vera realtà del concetto. — Il « concetto » è il « compimento della sostanza », la sua « verità » e « libertà » (216): il modo in cui la sostanza è come vera e come libera, — ciò che l'ente *è* nel senso piú alto e piú vero.

Nell'idea, quindi, « l'essere... ha raggiunto il significato di verità » (409): l'idea è « il vero oggettivo, ovvero il vero come tale » (407); non solo il vero, bensí il vero in quanto come tale ha oggettività, in quanto esiste « in sé ».

In quanto « vita » l'ente è quindi « da principio »

ancora « immediato », manifesto nella sua verità e reale in questo manifestarsi. La vita realizza compiutamente il senso dell'essere inteso come principio fondamentale: essa è la perfetta unità di soggettività e oggettività come completa identità con se stessa nell'esser-altro; l'oggettività della vita è solo il modo in cui *è* la sua soggettività. E la vita realizza nell'essere dell'io conoscente anche l'orientamento che guida questo spunto iniziale, in quanto l'unità e identità della vita con se stessa avviene nella libertà e chiarezza del pensiero concettuale: è essere concettualmente pensante.

Questa « concezione logica della vita » viene da Hegel nettamente distinta dalla « vita naturale » e dalla vita « in quanto si trova in connessione con lo spirito » (415). Il posto della vita nella *Logica* non viene determinato né dalla vita naturale, né dalla vita spirituale; la « vita logica » ottiene la sua posizione unicamente in virtú della storia dell'ente come tale, in virtú dello sviluppo immanente dei diversi modi dell'essere dal senso dell'essere in generale; essa viene « prodotta in virtú della necessità propria del concetto » (414). Pertanto, la « vita logica » non ha alcuna « determinatezza della sua esteriorità » (416), « alcuno dei presupposti che sono come le forme della realtà » (come per esempio la vita naturale ha le sue condizioni nella natura inorganica o la vita spirituale nei fini dello spirito). Gli unici presupposti della vita logica sono le « determinazioni di essere e di essenza » precedentemente sviluppate (414): le determinazioni che l'ente ha già di volta in volta percorso nella sua storia, quando la vita *è*, e che sono tutte « accolte » e compiutamente realizzate nell'essere della vita.

In tal modo però appare già risolta in senso negativo la questione sopra formulata. Non sulla base della storicità della vita viene abbozzata la storia dell'ente come tale, bensí al contrario la vita compare solo come una « forma » nella storia dell'ente (sviluppata in base a un senso dell'essere in generale, precedentemente stabilito), e anzi solo come una tappa che viene a sua volta oltrepassata e innalzata all'idea assoluta.

Ma se nella *Logica* la vita diventa problema nell'ambito della storia dell'ente e come un modo specifico del movimento, non avrebbe dovuto allora anche la storicità della vita diventare problema in quanto modo del suo movimento? Poteva Hegel allora trascurare la storicità della vita in generale? Le categorie della vita date nella *Logica* sono essenzialmente categorie del movimento della vita: l'unità e la totalità, che caratterizzano la vita come prima figura dell'« idea », si costituiscono essenzialmente nel movimento della vita nel suo mondo. L'essere della vita come « presupposto creatore », la sua conservazione come « riproduzione », la vivificazione dell'oggettività nel « processo vitale », il suo risultato come l'« onnipresente » universalità della vita nell'universo vivificato: tutte queste sono determinazioni le quali, secondo il loro senso completo, sono riferite al concreto accadere della vita nell'ambito della totalità dell'ente che si presenta come « mondo »; anzi, sono, come vedremo in seguito, essenzialmente categorie storiche, che caratterizzano come storico l'essere da esse considerato, e ciò secondo l'esplicita dichiarazione di Hegel medesimo (nella *Fenomenologia dello Spirito*, 223). In seguito però anche lo sviluppo dell'« idea del conoscere » e dell'« idea assoluta » dall'idea della vita determinata storicamente avrebbe tratto nella storicità quelle due « superiori » idee e tolto loro lo specifico senso « assoluto »; infatti l'idea della vita è già propriamente « idea », è già il vero in sé in quanto tale; e un progresso che conduca fuori della vita a un nuovo terreno non è piú possibile.

Solo a partire di qui il tentativo hegeliano di delimitazione della « vita puramente logica » rispetto alla vita naturale e alla vita spirituale acquista il suo particolare rilievo. La risoluzione della storicità della vita nella storia assoluta dell'ente come tale non poteva riuscire in modo cosí assoluto che non rimanesse un dissidio fra la posizione sistematica della vita nella *Logica* e le categorie della vita ivi date. — Questo dissidio riconduce l'interpretazione ai gradi di fondazione ontologica anteriori alla *Logica*; il concetto

di vita della *Logica* è anzi soltanto l'estrema concentrazione di tutte le categorie della vita già prima elaborate da Hegel per una lunga via e in modo molto ampio. Questo concetto può trovare la sua chiarificazione soltanto mediante il ritorno a questi stati della fondazione: una chiarificazione che non riguarda solo lo stesso concetto di vita, ma lascia sperare anche la soluzione della questione riguardante l'intimo rapporto della *Logica* con la teoria della storicità.

PARTE SECONDA

IL CONCETTO ONTOLOGICO DELLA VITA NELLA SUA STORICITÀ COME FONDAMENTO ORIGINARIO DELL'ONTOLOGIA HEGELIANA

Capitolo XVIII

LA « VITA » COME CONCETTO FONDAMENTALE NEGLI SCRITTI TEOLOGICI GIOVANILI

Il dissidio che si manifesta nel concetto di vita della *Logica* trova la sua espressione sistematica nella mutata posizione della *Fenomenologia dello Spirito* prima e dopo l'elaborazione della *Logica*, nel 1807 e nel 1817. La *Fenomenologia dello Spirito* fu pubblicata nel 1807 come prima parte di un sistema a cui avrebbero dovuto far seguito come seconda parte la logica, la filosofia della natura e la filosofia dello spirito. Nel 1817 (e nel sistema definitivo della *Grande Enciclopedia*) la *Fenomenologia* è scomparsa come prima parte e al posto di essa è subentrata la *Logica*; la *Fenomenologia* si trova ora, molto abbreviata e sostanzialmente modificata come una sezione della terza parte del sistema: della filosofia dello spirito (tutto il significato di questa trasformazione è stato rilevato per la prima volta da Heidegger nelle sue lezioni dell'inverno 1930-31). Questo cambiamento interno ed esterno del sistema era necessario. Considerata dal punto di vista della *Logica*, la *Fenomenologia* non poteva piú servire alla fondazione del sistema — come si cercherà di dimostrare in seguito — perché questo aveva ormai come base il concetto ontologico della vita nella sua completa storicità e aveva sviluppato, come vera realtà, l'essere dello « spirito » dalla storicità della vita. Già nell'ambito della *Fenomenologia* era però penetrata la tendenza ad escludere la storicità, e in base a questa tendenza la storia della vita venne poi interpretata retro-

spettivamente dal punto di vista dello spirito assoluto: nello spirito assoluto la storia perviene a compimento, raggiunge in esso la sua eterna ragion d'essere e da essa si svolge, ma non piú attraverso essa o al di là di essa.

Sebbene la *Fenomenologia* sia piú vicina e piú originariamente legata al problema della storicità che non la *Logica*, il primo compito di questo lavoro è dovuto essere l'interpretazione della *Logica* e non l'interpretazione della *Fenomenologia*. Infatti, non nella sua forma originaria, bensí quale si presenta esplicitamente nella *Logica* l'ontologia hegeliana ha cominciato ad avere un'efficacia nella tradizione del problema della storicità. E come la *Fenomenologia*, uscendo da se stessa, conduce verso l'ontologia sistematica della *Logica*, nel cui nesso soltanto si possono sviluppare le sue decisive determinazioni, cosí essa rinvia retrospettivamente anche alla propria storia, alle indagini che la precedettero, da cui essa deriva e a cui rimane profondamente legata. Ora, siccome questo riferimento retrospettivo diventa essenziale proprio per il concetto di vita, la nostra interpretazione lo deve seguire e cominciare là dove lo spunto filosofico del concetto di vita diventa riconoscibile: cioè dagli scritti teologici giovanili.

Nel primo capitolo abbiamo mostrato da quale situazione storico-problematica sia partito Hegel per porre il problema dell'essere come problema di un determinato modo di unità. Riallacciandosi consapevolmente al « punto supremo » della filosofia trascendentale, Hegel convertí l'originaria unità sintetica dell'io-penso nell'unità unificante di soggettività e oggettività in generale, nello assoluto accadere dell'ente come tale, e determinò questo accadere come identità-con-se-stesso nell'esser-altro, e quindi essenzialmente come un'unità nel movimento. Nello sviluppo di questo spunto nella *Logica* è risultato che l'orientamento secondo l'unità dell'io penso, secondo l'essere dell'io conoscente considerato come il modo supremo dell'identità-con-se-stesso nell'esser-altro

non era stato in certo qual modo surretiziamente introdotto come una tesi fondamentale dello sviluppo e determinazione categoriale dei modi di essere, bensí, per cosí dire, correva come linea secondaria parallelamente all'orientamento secondo il fenomeno fondamentale del movimento. — Ora il primato dell'orientamento secondo l'io conoscente sarà ulteriormente da distruggere: anche la questione circa l'essere come unità è nata sopra un terreno piú primitivo di quello segnato dalla *Logica*. Questo terreno primitivo è quello sul quale l'idea direttrice (essenzialmente non storica) dell'io conoscente viene fondata dall'idea direttrice (essenzialmente storica) della vita [1].

La vita come concetto ontologico: il sorgere della problematica filosofica dagli scritti teologici giovanili può essere caratterizzato con questa formula. Per la prima e per l'ultima volta Dilthey ha compiuto il tentativo di sviluppare organicamente gli inizi della problematica filosofica in questo periodo dal « concetto fondamentale di vita » (IV, 138 sg., 141 sgg.). Il carattere frammentario di questi scritti invoglia troppo facilmente a una nitida sistemazione; noi qui cerchiamo soltanto di fissare i punti di partenza della via che conduce alla *Fenomenologia dello Spirito*. Essi si trovano estremamente concentrati all'inizio del passo, riportato nella raccolta di Nohl (p. 302 sgg.), da *Lo Spirito del*

[1] Questo fondamento originario della filosofia hegeliana, per quanto riguarda le recenti interpretazioni successive a Dilthey, è stato per la prima volta messo di nuovo esplicitamente in una posizione centrale da R. Kroner: « La vita è la totalità, l'oggetto supremo della filosofia, la medesima cosa che Hegel in seguito chiama spirito... Fin da principio il concetto hegeliano dell'assoluto, che verrà esposto dal sistema, è pensato in modo molto piú ricco dell'assoluto di Schelling: la vita storica, la vita dello spirito ne costituisce il piú importante contenuto » (op. cit., II, 145). Kroner fa notare anche la storicità conservata nel concetto hegeliano di vita: « Nel concetto di vita la soggettività della ragione si unisce con l'oggettività del suo operare, l'idealità del pensiero si unisce con la realtà dell'essere storico » (147).

Cristianesimo e il suo destino[2], e si riferiscono a un'interpretazione dell'inizio del Vangelo di S. Giovanni.

« Dio e il Logos vengono distinti perché l'ente deve necessariamente esser considerato in due diverse maniere; infatti la riflessione suppone al tempo stesso come non riflesso ciò a cui essa dà la forma del riflesso; considera l'ente come unità in cui non è alcuna divisione ovvero opposizione e al tempo stesso ammette la possibilità della separazione, della divisione infinita dell'unità; Dio e Logos sono diversi solo in quanto Dio è la materia nella forma del Logos; il Logos stesso è con Dio, essi sono un solo essere » (Nohl, 306 sg.).

In questa proposizione si trovano già tutti i motivi che determinano il senso dell'essere come unità della differenza assoluta e quest'unità come unificante identità-con-se-stesso nell'esser-altro. « L'ente » è l'unità della divisione « infinita » la quale, siccome *è* come divisione soltanto nell'unità u n i f i c a n t e, n o n è « un'effettiva divisione o contrapposizione ». La divisione si trova come « possibilità » (δύναμις) nell'ente medesimo; la « possibilità » dell'unità nella divisione compare qui non a caso in connessione diretta con i concetti di « materia » (ὕλη) e « forma » (εἶδος); Dio è « la materia nella forma del Logos », l'Uno infinito nella forma della divisione infinita. — La divisione medesima, sebbene soltanto mediante ed entro l'unità unificante, è r e a l e: « la molteplicità, l'infinità del reale è l'infinita divisione come reale » (307). L'essere del reale, la realtà, *è* soltanto nella divisione infinita, nella differenza, e nella divisione essa *è* come « infinità ». Il significato di questa affermazione è chiarito dalla frase seguente: il reale (detto qui anche il « mondo »), in quanto è soltanto nella divisione, è contrapposto all'Uno, al « tutto » come l'essenzialmente « singolo, limitato »; il mondo però come « contrapposto, come morto... è al

[2] *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, 1907. - Tutte le spaziature in questo paragrafo sono mie.

tempo stesso un ramo dell'infinito albero della vita », — il reale è al tempo stesso « un tutto, una v i t a » (ibid.).

Qui v i t a indica pertanto — inizialmente in modo del tutto generale — il modo di essere del reale, del « mondo »: il « carattere di ogni realtà » (Dilthey), e anzi con riferimento al fatto che il reale, quantunque si trovi « nella divisione », è tuttavia collegato non parzialmente, bensí come un « tutto », come « parte della divisione infinita » con tutte le parti, risolvendosi nella « unità infinita ». Se per indicare questo carattere di unità e totalità del reale Hegel usa il termine « vita », ciò non è espressione di un vago panteismo o di qualcosa del genere, bensí è la prima determinazione di un modo eminente dell' e s s e r e. Già qui Hegel intende l'essere della vita nella « separazione », « con riferimento alla divisione ». Riflessione vuol dire già qui propriamente un modo dell'essere: l'ente stesso si trova nella « forma del riflesso », è come « riflesso », e questo modo di essere caratterizza appunto il suo essere « con riferimento alla divisione ». In quanto riflesso, cioè ripiegato in sé, e quindi ponendosi di fronte, in contrapposizione a se stesso, è al tempo stesso « non riflesso »: giacché appunto in quest'opposizione, in questa divisione, esso si riunisce, è l'unità delle parti separate nella riflessione. — Ora Hegel determina ancor meglio l'unità della vita come unità « del rapporto come soggetto e come predicato ». In essa sono la « vita vivente (ζωή) e la vita pensata (φῶς, verità) » (307). Come va inteso il rapporto fra vita e vita pensata? Che cosa significa la determinazione della vita pensata come φῶς e verità?

La vita esiste nel rapporto di soggetto e predicato ovvero, come Hegel dice con espressione drastica, ma oggettivamente rigorosa: essa esiste nel rapporto come soggetto e come predicato; essa è insieme s o g g e t t o — che come unità portatrice sta alla base di tutte le mutevoli determinazioni in cui esiste — e p r e d i c a t o — cioè si trova di volta in volta soltanto come determinatezza e in una determinatezza di se stessa —

nonché il «rapporto» di soggetto e predicato, il cogliere se stessa come unità di soggetto e predicato. La vita esiste pertanto — espressa nella terminologia della logica — essenzialmente come giudizio (*Ur-teil*, divisione originaria). Se la « vita (ζωή) » e la « vita pensata (φῶς) » vengono distinte, ciò non significa che vi siano due diverse « specie » di vita, o simili cose, entrambe sono modi di essere della medesima vita: ζωή è la vita come essa è immediatamente, prima che essa comprenda se stessa, prima che definisca se stessa; nel suo comprendersi la vita coglie se stessa, intende (afferra, comprende concettualmente) se stessa come identità nella « divisione » e nella « contrapposizione » delle sue determinazioni, ed esiste, in quanto cosí « compresa », come φῶς: come luce, la quale fa scorgere l'ente nella verità. — Vedremo parimenti come questa luce faccia esistere nella « verità » non soltanto la vita come tale, ma anche il « mondo » di questa vita; come Hegel fin da principio non contrapponga, isolandola, la vita come soggettività all'oggettività, ma la vita costituisca già sempre il titolo per l'unità (ancora problematica) di io e mondo.

Come indica la distinzione di ζωή e φῶς, la vita in se stessa non è mai immediatamente nella verità: questi « finiti » (ζωή e φῶς) « hanno degli opposti; per la luce vi è l'oscurità » (307). Nell'interpretazione di questa vita posta ancora nella finitezza (la missione di Giovanni Battista) diventa chiaro che l'unità pensata e quindi la verità della vita include l'unità di io e mondo e l'unità di mondo e Dio (con la qual cosa è compiutamente realizzata l'adesione alla proposizione presupposta a questa esposizione: l'« infinità del reale » è solo la divisione dell'unità di Dio compiuta dal Logos, e « vita » significa l'intera unità nella divisione). Finché Dio appare ancora come l'opposto del mondo o l'unità viene soltanto « sentita » (non ancora « pensata »), la vita non è ancora φῶς, verità. « Solo una coscienza, uguale alla vita e dif-

ferente da essa solo per il fatto che questa è l'ente e quella quest'ente come riflesso, è φῶς ».

In questa connessione compare l'« uguaglianza » di coscienza e di essere che domina la successiva ontologia. Coscienza è l'essere della vita « come riflesso », come inteso, compreso, afferrato, concettualmente pensato; non un comportamento per cui essa perviene alla verità, *è* come vera vita. Secondo quanto sopra esposto, l'ineguaglianza di coscienza e vita sarebbe l'esistenza immediata della vita: ma in un senso piú esteso, se l'intendere ovvero la coscienza appartiene all'« e s s e r e della vita, la vita c o m e tale è già φῶς, verità, giacché l'esistenza immediata e la sua non-verità sono tali solo sulla base della verità: un non ancora, un non piú verità, ma mai essenzialmente senza φῶς.

Effettivamente con le proposizioni seguenti Hegel torna ad ammettere l'ineguaglianza ora espressa di coscienza e vita in un passaggio notevolmente improvviso dalla missione del Battista all'essere dell'uomo in genere nel mondo: « Quantunque Giovanni non fosse egli stesso φῶς, questo tuttavia è in ogni uomo che viene nel mondo umano (κόσμος, il complesso dei rapporti umani e della vita umana...). Non solo l'uomo come viene nel mondo è φωτιζόμενος; il φῶς è anche nel mondo medesimo; questo, tutte le sue relazioni e determinazioni sono l'opera dell'ἀνθρώπου φωτός, dell'uomo che si sviluppa, senza che il mondo, in cui questi rapporti vivono, conosca lui, l'intera natura che perviene alla coscienza...» (307). — È la proposizione decisiva, in cui il mondo viene accolto nell'essere della vita e si afferma la conoscenza del modo di quest'unificazione nella storicità della vita. Ma prima di ogni interpretazione di questa proposizione su base filosofica, va rilevato che il nesso in cui essa si presenta: meditazione sulla originaria coscienza religiosa dell'esistenza cristiana, non può essere spezzato; già in quanto segue Hegel torna esplicitamente al testo del Vangelo di S. Giovanni. Ammesso però che questo terreno venga mantenuto, si può dire che Hegel si sia aperta di qui la dimensione

della storicità. In questo senso Dilthey ha rilevato che i rapporti religiosi diventano l'« espressione del rapporto metafisico dell'umanità con l'assoluto » (IV, 104) e che di qui si aprono a Hegel « nuove prospettive nella vita storica ». « Partendo dalla sua metafisica egli si immerse nelle ultime profondità della storia » (IV, 157).

Nelle proposizioni citate il concetto di vita ha inizialmente subito una ben determinata limitazione. Mediante il concetto di verità (φῶς), il concetto di vita si è, per cosí dire, concentrato sulla vita umana, e il mondo, che finora compariva soltanto come l'« infinità del reale » in genere e si risolveva nell'universale unità e totalità della vita, viene ora posto in un significativo rapporto con la vita umana: esso è ontologicamente il mondo dell'ἀνθρώπου φωτός, anzi è totalmente, in tutte le sue « relazioni » e « determinazioni » l'« opera dell'uomo che si sviluppa ». Solo con l'essere della vita umana il mondo perviene alla verità: in quanto viene « concepito », chiarito nella vita, esso diventa per la prima volta ciò che è. E non è un fortuito incontro esteriore quello che avviene con il mondo, bensí il compimento del suo proprio essere. Non soltanto l'uomo che entra nel mondo è φωτιζόμενος φωτὶ ἀληθίνῳ, rischiarato dalla luce della verità, ma il « φῶς è anche nel mondo stesso »: esso non è l'oscurità in contrapposizione alla luce, bensí è l'uomo che si sviluppa, « l'intera natura che perviene alla coscienza », l'esser-vero del mondo stesso.

Ricordiamoci delle categorie della vita nella *Logica*, dove il mondo venne vivificato nel processo vitale, « assimilato » alla vita, « fatto proprio » dalla vita; il concetto di « opera » come senso ontologico della realtà si incontrerà ancora nella *Fenomenologia dello Spirito*. Ma una interpretazione di tale proposizione, condotta in questa direzione e che andasse oltre questi cenni, farebbe già necessariamente saltare il terreno religioso; giustamente Dilthey ha avvertito, per esempio, di non interpretare il concetto di « sviluppo », che qui compare, nel senso dei concetti del successivo sistema (IV, 148).

Come spunti filosofici decisivi di questo concetto di vita sviluppato nel riferimento all'introduzione del Vangelo di S. Giovanni rileviamo: la comparsa della vita come titolo per l'« infinita unità » e totalità dell'ente nella « divisione », cioè per la « realtà »; — la « riflessione » come il modo di essere che rende possibile questa unità e totalità; — l'orientamento, con ciò collegato, della vita umana ed extra-umana verso la « coscienza », considerato come il portare-alla-verità la vita; — la connessione dell'essere al « mondo » e alla sua verità nell'entrata dell'uomo nel mondo, alla comparsa dell'ἀνϑρώπου φωτός.

In base a ciò, possiamo cercare d'intendere le discussioni che precedono questa parte degli scritti teologici giovanili (Nohl, 302 sg.), che Dilthey ha indicato come « concezione metafisica » di Hegel (IV, 101). In questa concezione metafisica il concetto di vita — d'altronde solo per un breve tratto — è effettivamente ricavato in diretta connessione con l'interpretazione dei Vangeli e delineato come puro concetto ontologico.

« Si tratta di pensare la vita pura, di eliminare tutte le azioni, tutto ciò che l'uomo era o sarà; carattere astratto solo dall'attività, esso esprime l'universale delle azioni determinate; coscienza della pura vita sarebbe coscienza di ciò che l'uomo è; in essa non c'è alcuna diversità, alcuna molteplicità sviluppata, reale » (Nohl, 302). La « coscienza della pura vita » sarebbe la risposta alla questione circa ciò che è l'uomo, — sarebbe anche la risposta alla domanda: che cosa è l'essere? Infatti: « Pura vita è essere » (303). Fino a che punto la vita pura può esser semplicemente definita come « essere »? Per intendere questa proposizione ci dobbiamo rifare brevemente anche agli altri frammenti del medesimo tempo.

La « vita pura » compare qui nella contrapposizione alla « diversità », alla « molteplicità reale », quindi ancora come un modo di unità, di unificazione. Questa determinazione si riferisce al frammento *Fede ed Essere* (riportato da Nohl come appendice 11) in cui Hegel

afferma: « Unificazione ed essere hanno il medesimo significato; in ogni proposizione la copula " è " esprime l'unione di soggetto e predicato — un essere... » (383). — Perché « unificazione ed essere » hanno lo stesso significato? A partire da Parmenide la convertibilità di ἕν e ὄν costituisce uno dei principi fondamentali dell'ontologia occidentale; questo solo fatto spiega perché qui non può essere tentata un'interpretazione di questa « identificazione » hegeliana; ci dobbiamo contentare di esporre le spiegazioni che Hegel medesimo fornisce a questo riguardo; una limitazione in certo qual modo compensata dal fatto che diventerà subito chiara la connessione con quanto è stato esposto in maniera particolareggiata nella prima parte del nostro lavoro.

Punto di partenza per la determinazione dell'essere come unificazione è il fatto dell'« antinomia »: la molteplicità data dell'ente come molteplicità di « opposte limitazioni », poste fra loro in un rapporto di « contrasto » (382). Tali elementi in contrasto sono di volta in volta « riuniti » quando parliamo dell'« essere », quando diciamo: qualcosa *è* questo e questo (« unione di soggetto e predicato »). Quest'unione presuppone un contrasto nell'ente medesimo, ma « ciò che è in contrasto può esser riconosciuto come tale solo in quanto è stato già unificato » (ibid.); il contrasto, da parte sua, presuppone quindi quale fondamento un'originaria unificazione, un'originaria sintesi (!), che sia l'« unità di misura » per ogni confronto e per ogni opposizione. Quest'unificazione originaria può sempre soltanto esser « creduta », mai esser dimostrata, giacché « dimostrare vuol dire mostrare la dipendenza »; quell'unificazione invece è l'assolutamente « indipendente » da cui « dipendono » tutte le opposizioni e l'unificazione che le supera; « in riferimento ad esse » avvengono ogni contrapposizione e ogni mettere in rapporto (383).

L'originaria unificazione « significa » l'« essere » in senso assoluto, in quanto r e n d e   p o s s i b i l e ogni « è » che sempre « unisce » soggetto e predicato; essa è il p r e s u p p o s t o dell'ente, in quanto l'ente rappresenta

di volta in volta un'« unione di soggetto e di predicato ». Ora però si danno diverse interpretazioni dell'« è »; ad esse possono corrispondere diverse maniere di unificazione. Hegel determina questa molteplicità mediante i caratteri della « completezza » o « incompletezza » dell'unificazione: « le diverse maniere dell'essere sono le unificazioni piú o meno complete » (384). A seconda, pertanto, che l'unificazione è completa o incompleta, l'essere è « superiore » o « inferiore ». E la completa unificazione, la perfetta unità sarebbe anche l'essere supremo. Quale essere realizza quest'esigenza?

Abbiamo visto come la vita si presentasse come una specie di unificazione e quindi come una specie di essere. Ora il principio della vita viene determinato esplicitamente come la « vera » e « compiuta » unione, in cui non può sussistere nulla di morto, di opposto, di parziale: « vera unificazione, autentico amore si trova soltanto fra viventi, i quali sono forniti della medesima facoltà, e sono quindi assolutamente viventi gli uni per gli altri, da nessun lato morti gli uni verso gli altri; essa esclude tutte le opposizioni...» (379). E nel medesimo contesto ritorna anche il pensiero secondo cui la vita non è già immediatamente questa compiuta unità e verità, ma lo diventa solo in uno « sviluppo »: « La vita deve, attraverso lo sviluppo, percorrere il ciclo che conduce a una completa unione » (ibid.).

Se ora torniamo al punto da cui eravamo partiti, vi ritroveremo la determinazione della « vita pura » come unità perfetta, che Hegel aveva sviluppato dal senso dell'essere come unificazione. Nella vita pura « non c'è alcuna diversità, alcuna molteplicità reale sviluppata »; essa è il « semplice » non già nell'« astrazione », la quale o rimane soltanto un'esigenza o astrae soltanto da certe determinazioni, bensí è unità come « fonte di ogni vita singola, di ogni impulso e di ogni azione » (303); è quindi unità originaria, produttrice, essa stessa viva, la quale toglie, reca in sé e produce tutte le particolarità singole e determinazioni parziali. Vita pura è « essere » perché è semplice

unificazione e perché appunto in quanto semplice unificazione *è* vita.

Cosí qui ritroviamo, nel concetto di vita pura come essere, tutti i motivi che ancora nella *Logica* guidano l'impostazione del senso dell'essere; una cosa soltanto sembra ancora mancare: la concezione dell'unità unificante come conoscente e consapevole, come « coscienza » si esprime qui solo in quanto Hegel, nei due punti in cui per la prima volta compare la « vita pura », aveva scritto « autocoscienza » ovvero « autocoscienza pura » (302 nota): oscillazione assai significativa in cui le due originarie idee conduttrici vengono soppesate una a confronto dell'altra!

Proprio per il fatto che in questo passo sembra già trovarsi *in nuce* l'intera successiva concezione dei fondamenti, vanno messe in evidenza particolarmente la prudenza e la provvisorietà nella determinazione del concetto di vita. Non si può certo dire che la « vita » sia qui già stata assunta come concetto fondamentale dell'ontologia generale. — Hegel dice: pensare la vita pura è il compito da affrontare; la coscienza della vita pura « sarebbe » la risposta alla questione di che cosa l'uomo sia. Ma questo compito conduce al di là della vita « determinata » dell'uomo; esso richiede che si lasci da parte tutto ciò « che l'uomo era o sarà »; il puro « essere » dell'uomo ha la sua origine nell'essere divino; vita pura è « il divino » (303 sg.), quindi essenzialmente oggetto della fede. Il concetto di vita è un fondamentale concetto religioso. Ora, mentre Hegel considera sempre piú da vicino il rapporto della vita umana (finita) con la vita divina (pura), lo « spirito » viene inteso come la condizione della unificazione possibile di entrambe e quindi come la condizione della completa unità della vita.

L'uomo è sotto l'aspetto ontologico « vita finita », « nella determinatezza »: « sempre come operante questa o quella cosa, ovvero passivo e attivo in un modo o nell'altro » (303). Siccome l'uomo è soggetto a queste limitazioni provenienti, per cosí dire, dall'esterno

e non interamente in suo potere, egli non è vita « pura »; quest'elemento « puro », come fonte del suo particolarizzarsi, è « posto in parte fuori dell'uomo »; la vita finita e la vita infinita non possono « essere completamente in uno » (ibid.), nella totalità della vita medesima rimane una dualità. L'« universale » della vita, cioè il rimanere unità indivisa in tutti i particolari singoli (già qui compare il termine di « universalità », che in seguito diventa il concetto per indicare il modo perfetto di unità, di identità-con-se-stesso nell'esser-altro!) è possibile per l'uomo soltanto come « astrazione » da « ogni atto, da ogni particolare », e quindi in maniera tale che la limitazione e la determinatezza vengono qui ancor sempre mantenute. Che cosa significhi astrazione da ogni atto è chiarito da Hegel in ciò che segue. Essa deve compiersi in modo che « l'anima di ogni atto, di ogni particolare » venga qui « conservata ». Pertanto non si astrae dalla determinatezza in genere — ciò è impossibile all'uomo che vive ontologicamente nella determinatezza, — bensí solo dalla determinatezza in quanto semplice determinatezza, come il « questo o quello » contingenti e provenienti dall'esterno. Il fare e il patire vengono per cosí dire, riaccettati come alcunché di determinato, ricavati dalla determinatezza e colti come possibile indeterminato da determinarsi, — in tal modo la determinatezza viene di nuovo collegata con la vita pura come sua fonte ed origine, realizzata con il divino.

Questa connessione e unione della vita finita e della vita pura, del finito e infinito, dell'universale e particolare è possibile soltanto se la vita viene concepita e vissuta come s p i r i t o . « Dove non è anima, dove non è spirito non è neppure il divino; chi si sente sempre determinato... compie un'astrazione in cui il finito non viene distinto dallo spirito, ma ciò che permane è solo l'opposto di ciò che è vivo...» (303). Solo un essere spirituale può eliminare e superare la sua limitazione, senza porsi in contrasto con essa (il che sarebbe non una unione, ma un semplice allontanamento). « Solo lo spirito abbraccia e

racchiude in sé lo spirito » (305); solo un essere spirituale può compenetrare e realizzare compiutamente tutti i limiti in cui di volta in volta si trova, tutte le determinazioni che lo concernono, in maniera tale che rimane vivente in esse come uno e come universale.

In tal modo il concetto di spirito viene qui semplicemente introdotto come il modo della vera unità unificante, come il compimento del senso ontologico della vita. Una piú precisa giustificazione di questo concetto viene data insieme alla prima formulazione filosofica del concetto di vita nel cosiddetto *Frankfurter Systemfragment* (Nohl, 345 sgg.).

La nuova situazione, in cui il concetto di vita si viene a trovare nel *Frankfurter Systemfragment*, è stata fatta consistere da molti, oltre che nel passaggio dalla concezione religiosa alla concezione filosofica della vita, nel fatto che in base al concetto di vita venga tentata una fondamentale determinazione dell'essere della « natura ». Ma giustamente Th. Haering, nella sua interpretazione del *Fragment* (539 sgg.)[3] rileva che questa « novità » non deve essere sopravvalutata. Fin da principio il concetto di vita era impostato in modo che in esso si poteva far rientrare anche l'essere extraumano: anzitutto il divino, ma poi anche l'essere del « mondo », del « κόσμος » (307). Infatti nel fondamentale tendere verso l'unità si trovava come esigenza prima quella di raggiungere come « unificazione » un essere unificante i diversi modi dell'essere. La vita diventa oggetto in riferimento alla specifica maniera del suo accadere, nel quale la t o t a l i t à dell'ente perviene alla verità (v. sopra l'interpretazione dell'ἄνϑρωπος φωτιζόμενος), — un accadere che per Hegel è diventato reale nella vita di Gesú. Il concetto di vita pensato in base alla coscienza religiosa del Cristianesimo viene ora posto come fondamentale categoria filosofica; in tal modo non scompare il terreno religioso, ma su di esso acquista stabile forma l'intera tradizione filosofica che per

[3] *Hegel. Sein Wollen und sein Werk,* 1929.

Hegel è viva (essa potrebbe essere tracciata attraverso i poli di Aristotele e di Kant); nella presa di posizione di fronte ad essa viene compiuto l'ulteriore sviluppo del concetto ontologico della vita. In tal modo però siamo già pervenuti al periodo di Jena; dobbiamo tornare al *Frankfurter Systemfragment.*

Nel primo dei due unici fogli che sono stati conservati, il concetto di vita viene sviluppato dall'essere della vita umana. La vita è la « pluralità di viventi » (345): la vita è essenzialmente come una pluralità di enti, ciascuno dei quali è a sua volta vita, come « parte » « esso stesso una pluralità infinita » e come tale pluralità è un « tutto » unificante (346), per il fatto che proprio la parte stessa è « vivente », è vita. Questa pluralità della vita « viene contrapposta » (con riferimento alla forma successiva di questa tesi centrale il « viene » deve già qui essere inteso nel senso eminente: la contrapposizione avviene ogni volta con l'essere di ogni vivente), e anzi la contrapposizione avviene nel modo seguente:

Con l'essere della vita nascono due « parti »: « una parte di questa pluralità... viene considerata semplicemente in relazione, in modo da avere il suo essere soltanto come unificazione; l'altra parte... viene considerata soltanto in opposizione, in modo da avere il suo essere soltanto mediante la separazione da quella parte, e cosí quella parte viene determinata anch'essa come avente il suo essere solo mediante la separazione da questa » (346). La prima parte è l'essere dell'« individuo » (« individualità », « organizzazione »), — la seconda parte è l'essere della « natura » (« l'illimitatamente limitato », « vita fissata »).

In queste due determinazioni della divisione ontologica della vita in un essere in relazione e in un essere in opposizione si fanno già sentire chiaramente le decisive categorie ontologiche dell'esser-per-sé (coscienza) e dell'esser-per-altro (essere oggettivo); entrambe vengono originariamente unite nel concetto ontologico della vita, la quale nella divisione rimane indivisa. « Individuali-

tà » e « natura » sono come due parti solo una per l'altra e una rispetto all'altra: l'opposizione *è* solo nella connessione, la divisione è solo nella « relazione ». Ma con l'essenziale differenza, nell'essere delle due parti, che l'essere dell'individualità è la relazione stessa (la vita, « il cui essere è la relazione ») (346): essa *è* come l'« unificazione » della « pluralità » (e anzi tanto della pluralità delle sue proprie determinazioni in cui vive, quanto della pluralità della natura esteriore con cui vive); mentre la natura ha il suo « essere nell'opposizione »: essa *è* come l'opposto dell'individualità. Quest'opposto non è « per sé », escluso dall'individualità organica, disperso nella « pluralità assoluta », bensí deve necessariamente « esser posto anche in connessione con il vivente da esso escluso »; l'opposizione è possibile soltanto sulla base di un'originaria unificazione.

Che cosa la « natura » significhi come opposto della vita (individuale) è di nuovo chiarito da Hegel a proposito del concetto di riflessione: la natura « è un porre della vita, giacché la riflessione ha portato nella vita i suoi concetti di relazione e separazione, di singolo, esistente-per-sé, e universale, collegato: quello dunque alcunché di limitato, questo come illimitato, e mediante il porre ha fatto della vita la natura » (346 sg.). La natura è un porre della vita, in quanto la vita è riflessione. « Riflessione » significa qui come prima un eminente modo di essere della vita, un « processo reale », un « processo della totalità della vita » (Dilthey, IV, 142), e non, come afferma Haering (op. cit., 539), la « semplice » attività dell'intelletto. Nella riflessione la vita si ritira dalla « pluralità infinita », dalla « totalità della vita », si separa, come vita particolare, singola, « limitata », esclude da sé « tutto il resto », si contrappone ad esso e si costituisce cosí come « esistente per sé », come « singolo », come individuo. Mediante questa divisione in due parti, compientesi con la riflessione, del tutto originariamente indiviso dalla vita, la « natura » *è* per la prima volta come l'altro, come l'opposto della individualità che esclude e si costi-

tuisce come esistente per sé. Nella riflessione la vita è ora essenzialmente l'essere dell' u o m o : la totalità è divisa in modo che egli, l'uomo, è « una parte, tutto il resto è l'altra parte » (346). Questa divisione è però una divisione della v i t a : essa *è* solo in quanto le d u e parti sono v i t a ; essa è divisione solo sulla base di un'originaria unità e come opposizione è al tempo stesso unificazione. L'uomo è « vita individuale in quanto è contemporaneamente con tutti gli altri elementi, con tutta l'infinità della vita fuori di lui »; egli è parte solo « in quanto non è alcuna parte e niente di separato da lui » (ibid.).

Risulta chiaro che in quest'esposizione del concetto di vita la « natura » non significa una « sostanza » diversa dall'essere della vita umana, come per esempio la *res extensa* in opposizione alla *res cogitans*; il rapporto di soggettività e oggettività (— nel secondo foglio del frammento Hegel determina la vita e il suo opposto già mediante questi successivi termini —) viene stabilito in modo tutto diverso dal rapporto di due sostanze ontologicamente estranee. La natura, che è « posta » con l'essere della vita individuale, è già di volta in volta l' a l t r o di questa vita, i n c o n t r a p p o s i z i o n e a l q u a l e questa unicamente ed esclusivamente è per la prima volta vita individuale. La natura è « tutto il resto » rispetto alla vita individuale; questo concetto di natura abbraccia pertanto il mondo inorganico, il mondo organico extraumano e il mondo umano; esso è la « molteplicità infinita » in cui e con cui vive l'individualità « singola », « per sé esistente », — una molteplicità che non si disperde semplicemente in una « pluralità infinita », ma è essa stessa « unità ». E anzi un'unità che da parte sua è di nuovo un'unità della vita umana e con essa u n i t a , in quanto d i v e n t a unità solo nell'esser posta dalla vita individuale ed è pertanto unita alla vita che la pone.

In tal modo il concetto della « sintesi originaria » ha avuto in questo passo un'esplicazione molto concreta, la quale sembra molto lontana dal momento in cui ci si

ricollegava al « punto supremo » della filosofia trascendentale, che abbiamo esposto all'inizio della nostra indagine. Questa concrezione viene resa ancora piú rigorosa in quanto Hegel determina ulteriormente la « natura » nel suo carattere come opposto della vita umana. In quanto opposto di questa vita, « la natura » non è « essa stessa vita; in quanto è l'opposto della vita e (come si dovrà ancora mostrare) la vita umana si afferma al di sopra di questo suo opposto e lo vivifica, la natura è « vita fissata » (347). La vita opponente è essenzialmente essere vivificante: essa ha il suo senso proprio nel vivificare il suo opposto, cosicché il « molteplice » nell'« unificazione » con la vita « è allora alcunché di animato », un « organo » della vita (347). Cosí la natura non è una « morta molteplicità » astratta, bensí essa stessa una pluralità infinita « di organizzazioni, individui, come unità » (346), un « tutto » vivente. Essa stessa è già una « connessione », una « sintesi », cosicché la vita nella sua funzione unificatrice deve essere considerata non come la semplice « connessione dell'opposizione e relazione », bensí come la « connessione della connessione e della non connessione » (348). La vita non unisce una morta pluralità anteriore ad essa, a cui si contrapponga come unità astratta, ma piuttosto la pluralità è unificata solo dalla vita, e quindi è pluralità vivente; e l'unità è solo nell'unire e quindi è unità vivente.

Con perfetta chiarezza, ciò che Hegel interpretò piú tardi come funzione dell'io pensante e della sua originaria unità sintetica, appare qui sviluppato come una funzione della vita.

E qui Hegel introduce ora di nuovo il concetto di spirito come ulteriore determinazione di quest'unità vivente, in modo del tutto conforme a come aveva già fatto in *Lo Spirito del Cristianesimo*. « Si può chiamare uno spirito la vita infinita, in opposizione alla molteplicità astratta, giacché spirito è la vivente unità del molteplice in opposizione verso il medesimo come sua forma... non in opposizione verso il medesimo come semplice, morta

pluralità separata da esso... Lo spirito è legge vivificante in unione con il molteplice, che è allora un molteplice vivificato » (347; cfr. su questo punto la congettura di Haering, op. cit., 541). Solo come essere spirituale l'essere della vita può esser compreso nella sua unificante unità vivificatrice. Solo lo spirito è un essere tale che pone il suo opposto, il suo *ob-jectum* compenetrandolo, comprendendolo, pensandolo concettualmente, cosicché l'oggetto perde la sua natura di *ob-jectum* e si unisce con lo spirito. Nel suo oggetto lo spirito rimane integro e indiviso esso stesso e con se stesso, — un'unità concreta, vivente.

Ora, è importante vedere che lo spirito non viene semplicemente posto come sinonimo della vita. Dice Hegel: « La vita infinita può chiamarsi uno spirito », e la vita infinita come spirito è l'Essere divino (il quale, a dire il vero, è poi di nuovo « riunito » anche con ogni altra vita). La vita, in quanto reca in sé la dualità di individualità e natura, in quanto vive come « un'infinità di forme » di singoli individui esistenti per sé, ciascuno dei quali si oppone « a ogni altro », è essenzialmente « vita finita ». Questa dualità ontologica, che è sí dualità sulla base dell'unità e dualità unita, ma non va oltre l'infinità delle singole forme esistenti per sé, costituisce l'« unica opposizione ancora esistente » del finito rispetto alla vita infinita (347). L'esistere per sé delle singole forme si contrappone ancora all'unità che le compenetra. — Ora, se Hegel afferma che la vita finita si deve « inalzare » all'infinita (348), ciò non può significare fin da principio che l'essenziale dualità e limitatezza della vita finita in qualche modo scompaia; essa infatti costituisce appunto l'essere di questa vita. Questo innalzamento e unificazione avviene invece nella vita finita in modo parziale; come ciò si verifichi è stato già chiarito sopra (p. 251 sgg.): astraendo da ogni azione e da ogni determinatezza in modo da mantenere appunto l'anima di ogni azione e di ogni determinatezza (303), e quindi mediante un'intima trasformazione della vita nell'azione e

nella determinatezza medesime (una trasformazione che Hegel in seguito indicherà mediante il concetto di « libertà »).

La trasformazione della vita finita in infinita, in cui si realizza la vita come spirito, e si attua il supremo senso dell'essere: il vero essere come unità perfetta, si compie — secondo la concezione del *Frankfurter Systemfragment* — soltanto nella religione, mentre alla filosofia viene assegnato proprio il compito « di mostrare in ogni finito l'infinitezza » (348). Il concetto di vita conduce al di sopra della fondazione filosofica a una superiore dimensione, — o piú esattamente: i concetti filosofici non sono sufficienti per una fondazione.

Capitolo XIX

LA VITA COME FIGURA DELLO « SPIRITO ASSOLUTO » NELLA *JENENSER LOGIK*

Con il *Systemfragment* del 1800 si interrompe una delle linee di svolgimento su cui viene sviluppato il concetto di vita. Ciò non significa che gli scritti jenesi rappresentino qui una frattura con gli scritti teologici giovanili; l'originaria connessione della « idea della vita » con la vita divina continua a sussistere (per es. *Jen. Log.*, 190), ma essa non limita piú il terreno sul quale il concetto di vita viene trattato. Questo terreno è ora un terreno diverso e piú vasto: il concetto di vita in quanto concetto di essere si trova nel nesso di un'indagine di puro carattere filosofico-ontologico, la quale tende fin da principio verso un « sistema ». Perciò anche ora è impossibile una vera e propria interpretazione del concetto di vita senza svolgere e riportare l'intero corso del sistema; a ciò siamo costretti a rinunciare e ci accontentiamo quindi di delineare brevemente soltanto l'interna connessione dei concetti di « vita » e di « spirito » nell'ambito del sistema. Mentre la posizione sistematica del concetto di vita è stata già precisata mediante l'interpretazione della *Grande Logica,* data nella prima parte, il concetto di spirito rimane provvisoramente ancora indeterminato.

Il concetto di vita viene sviluppato nella *Jenenser Logik* all'inizio della « Filosofia della natura » e non nell'ambito della « Logica ». Ma a questo punto esso ha un significato completamente diverso da quello che aveva nella filosofia della natura del sistema dell'*Enciclopedia.* Là la vita è uno

dei « gradi » (forme reali) della natura: il concetto fondamentale di « fisica organica » in contrapposizione alla fisica inorganica e alla matematica; qui la vita è una determinazione abbracciante tutti i singoli « sistemi » della natura, una determinazione per l'essere della natura in generale, per « la sua essenza in se stessa », per la sua « materia » (189). Anzi il concetto di vita conduce al di là della dimensione della natura in genere: la natura è solo un m o d o specifico della vita, « solo una vita formale » (ibid.). — Se tuttavia il concetto di vita viene trattato esplicitamente soltanto nella filosofia della natura e non nella logica o nella metafisica, questo appare come un segno di debolezza nell'ambito della fondazione: il sistema jenese si orienta già secondo l'idea direttrice dell'io conoscente e respinge l'idea direttrice della vita in una p a r t e del sistema senza per questo poter cancellare il carattere fondamentale del concetto di vita.

Ora la vita è determinata subito da Hegel nel suo intimo rapporto con lo s p i r i t o: « chiamiamo vita lo spirito assoluto secondo la sua idea o relazione con se stesso » (189). Secondo il suo rapporto con se stesso, vale a dire inizialmente in senso del tutto universale: secondo il modo del suo accadere, secondo il suo movimento. Subito dopo, nella frase che segue, si fa notare che la vita « come spirito » esprime uno specifico carattere di mobilità, un « processo »: « la vita come spirito non è un essere, un non-conoscere, ma è essenzialmente come conoscere; è un processo il cui momento è esso stesso assolutamente questo processo della vita » (189). Per comprendere queste determinazioni dobbiamo brevissimamente considerare l'idea di spirito assoluto, a cui ci si riferisce esplicitamente nella definizione della vita.

Nel *Jenenser System* lo spirito assoluto compie come modo supremo della « soggettività » la « metafisica », ha quindi all'incirca la posizione sistematica che nella successiva *Logica* è occupata dall'idea assoluta; con esso si compie il passaggio alla filosofia reale: lo spirito assoluto si esplica di nuovo nell'immediatezza, nell'« altro da se stesso »,

nella natura (186). Come nella *Logica* era l'« idea », cosí ora esso è l'essere supremo e la forma generale dell'ente; in esso si realizza compiutamente il senso dell'essere che guida l'elaborazione del sistema. — Lo spunto iniziale del senso ontologico è nella *Jenenser Logik* fondamentalmente il medesimo che è nella successiva *Logica,* per la qual cosa possiamo rinviare alla prima parte di questo lavoro. Ivi si era già mostrato che nel *Jenenser System* il movimento dell'essere viene trattato come « relazione », e precisamente come relazione con se stesso, la quale relazione, a seconda dei diversi modi dell'essere o si svolge nell'ente, o passa fra enti indipendenti, o viene conservata e portata a compimento dall'ente medesimo (in quanto « soggettività »). La relazione, nella quale si trova l'ente, è, a seconda dei modi dell'essere, una « relazione semplice », un « rapporto » (dell'« essere » o del « pensiero ») o una « proporzione » (del « conoscere »). L'idea di verità, verso la quale sono diretti i diversi modi di relazione come progressivo pervenire alla verità da parte dell'ente, è la compiuta unità dell'ente, la quale si mantiene nella relazione e come relazione: la completa identità con se stesso nell'esser altro. Nell'essere dell'io conoscente tale unità è raggiunta: « esso si trova come l'assolutamente identico a se stesso, che è derivato dalla scomparsa di ogni determinatezza. Esso trova ciò che è in sé il suo opposto, per il fatto che come se stesso, come in sé... trova se stesso, esso è spirito ovvero razionale » (178 sg.).

Ne desumiamo anzitutto in modo generalissimo che lo spirito viene sviluppato come un modo dell'esser-io, e non — come è avvenuto fin qui — come un modo della vita (finita o infinita); sul significato di questo stato di cose si ritornerà ancora. L'essere dell'io è inizialmente soltanto « spirito formale », anzi « essenza suprema, ma non essenza assoluta ovvero spirito assoluto » (179). Infatti la « relazione » in cui l'io si trova non può ancora, come tale, costituire l'intera identità con se stesso nello esser-altro. Ciò a cui l'io si riferisce, verso cui esso è

operante (sotto l'aspetto teoretico e pratico) è certamente accolto nell'identità di esso con se medesimo: la sua semplice oggettività contrapposta, il suo essere-in-sé sono superati; è soltanto come suo « opposto », come il suo « negativo » (180); ma appunto questa pura negatività dell'opposizione è il difetto che ancora si trova nell'io e ne fa il semplice « spirito formale ». Se l'opposto, l'« altro di se stesso » appartiene all'essenza dell'essere, dovrà allora necessariamente conservarsi come tale e superarsi anche nell'essere piú vero (nello spirito assoluto): come tale e non come « puramente negativo ». La vera identità-con-se-stesso nell'esser-altro esige un esser-altro reale, positivo; un'ineguaglianza reale deve necessariamente essere superata come reale. Lo spirito deve riconoscere l'« ineguale stesso come se stesso », intuirsi come « l'altro di se stesso »; solo cosí esso è « spirito assoluto » (181).

Nella forma in cui il movimento dello spirito viene qui continuato, trova la sua espressione l'idea dell'essenziale realtà dello spirito, che poi viene sviluppata nella *Fenomenologia dello Spirito.* La realtà, l'esistenza effettuante ed effettuata appartiene all'essere dello spirito; il modo dell'essere e del movimento che caratterizza lo spirito è possibile solo come reale in genere, solo come divenire reale può essere un divenire spirituale. Solo se l'opposizione si « trova » nello spirito e rimane uguale a se stessa, solo se non è qualcosa di « puramente negativo », bensí una disuguaglianza reale, un reale esser altro, che nella sua completa realtà venga assunto e superato dallo spirito: soltanto allora il senso ontologico dello spirito si può realizzare.

In tal modo però si è detto anche qualcosa di piú: lo spirito ha una storia reale, anzi esso stesso non è nient'altro che la sua storia, l'accadere del suo « cadere » nell'esser-altro, il « lavoro » per superare questo esser-altro e il ritorno in se stesso.

Questo intero accadere, che costituisce l'essere dello spirito, non accade nello spirito e con lo spirito, ma viene

colto e pensato concettualmente dallo spirito stesso e, in quanto pensato concettualmente, viene portato a compimento e conservato: lo spirito si fa soggetto reale di questo accadere, e in quanto soggetto media in questo accadere di volta in volta la sua realtà con se stesso. — Vedremo ancora come Hegel nella *Fenomenologia* definisca appunto questo modo del movimento come « storia ».

Nella sua storia reale lo spirito è la totalità attuantesi dell'ente medesimo; in tal modo viene ancora accentuato il carattere di realtà dello spirito: esso non solo è realtà, ma è ogni realtà. Ogni realtà è il « ciclo dello spirito » (185); le regioni dell'ente sono i « momenti » di questo ciclo, il quale è definito dalla caduta dello spirito nell'altro di se stesso (la « natura ») e dal ritorno in se stesso (il mondo spirituale). Solo questa totalità dell'accadere è lo spirito: « solo questa totalità del ritorno è in sé e non trapassa piú in altro. Lo spirito è l'assoluto, il quale, come sua idea, è realizzato assolutamente solo in quanto i momenti dello spirito sono essi stessi questo spirito, e non c'è piú alcun atto che lo trascenda » (186).

Questi chiarimenti intorno allo spirito assoluto erano necessari per poter intendere la definizione della vita data da Hegel (189 sgg.). Vita vuol dire lo spirito assoluto in quanto esso è « relazione con se stesso », indica dunque in maniera del tutto generale il modo di essere dello spirito. Vita vuol dire questa relazione con se stessa in quanto essa è un esser-riflessa-in-sé — come Hegel esplicitamente precisa — non mediante una « riflessione esterna », bensí « in se stessa, come essa esiste » (189). Che cosa ciò significhi lo sappiamo già dagli scritti teologici giovanili: la vita è « assoluta identità con se stessa » solo nel riferimento retrospettivo della molteplicità delle sue determinazioni (dei suoi « momenti ») a se stessa, mediante l'atto che coglie, comprende concettualmente e supera i momenti nella totalità del sé che si conserva nei momenti stessi. Il decisivo superamento del punto di vista fin qui sostenuto è duplice: in primo luogo viene determinato come « conoscenza » il modo di quest'autoconser-

vazione ed identità con se stesso, e in secondo luogo la vita della natura e la vita dello spirito vengono reciprocamente delimitate appunto mediante questo concetto del conoscere, e anzi in maniera tale che i due modi della vita sono due diversi modi del « conoscere ».

L'« idea della vita » è un processo assoluto in cui una « totalità » si conserva come identica nei suoi diversi momenti, e anzi in quanto è « indirizzata » verso i suoi momenti ed è in rapporto con essi. In questo stare in rapporto si costituisce la totalità della vita come l'« unità negativa » dei suoi momenti: come unità soltanto nell'unificazione che li supera. L'unità negativa è però anche « unità positiva »: essa stessa è « il sussistere di quei momenti » e non è nulla di separato da essi; tutti i momenti sono di ugual valore per l'unità della vita, e in tutti la vita è come loro universale.

In questo rapporto con i suoi momenti (che è un rapporto di momenti), la vita si conserva come sé: essa stessa (come soggetto) crea l'unità e la totalità che essa è. Il suo rapporto è un « conoscere », in quanto è un esser-indirizzato...; ogni momento è, come tale, dato, colto, superato. — Che il concetto di « conoscenza » abbia quest'estensione diventa chiaro da quanto segue; esso abbraccia tanto il rapporto delle cose naturali (la loro relazione con se stesse) quanto delle essenze spirituali. La natura è sí conoscente, ma non « autoconoscente », e perciò è « anche soltanto una vita formale ». Questo modo di relazione con sé è caratterizzato da Hegel come « determinatezza », una categoria che già conosciamo attraverso la *Logica* e a cui si contrappone la « determinazione » come categoria della vita spirituale. La natura è « vita in se stessa, ma non per se stessa; per se stessa essa è una vita infinita non riflessa » (189; la spaziatura è mia). Il vivente naturale non è il soggetto che col proprio comportamento determina il suo accadere, non è in generale un sé che crei e ponga se stesso, bensí soltanto un universale che si conserva in modo « indifferente ». Cosí questa vita è, per

cosí dire, abbandonata al suo accadere: vive indifferente in ogni determinatezza che incontra, senza potersi contrapporre ad essa, porre al di sopra di essa; si può soltanto mantenere nelle sue determinazioni come l'« universale », ma non superarsi in esse come vita determinata per fare della determinatezza un'autodeterminazione. « Cosí la vita è posta in un'essenziale determinatezza », senza poter porre se stessa come determinazione.

La molteplicità di questa vita, la mancanza di vera, compiuta unità e identità si esprime anche nel rapporto del singolo vivente con la vita universale (della natura). La natura è « la vita di molte unità costituenti una pluralità assoluta, le quali sono delle totalità in se stesse divise ed esteriormente limitate, nascono e muoiono al tempo stesso nel loro rapporto reciproco e in una generale azione reciproca, e anche nella loro singolarità sono ancora degli universali, dei generi... » (190). Siccome i singoli viventi non sono individualmente un vero sé e non possono generarsi interamente da se stessi, essi hanno la loro vera realtà « in un altro », mediante qualcosa di altro: il « genere ». Ma neppure il genere è un sé esistente-per-sé, che in quanto sé si scinda nelle sue unità singole. Esso non è una totalità « riflessa in se medesima » che si diversifichi e ponga ogni differenza come suo proprio momento, bensí è soltanto una « universalità indifferente » nei confronti delle sue differenze (192), la quale in genere sussiste soltanto come l'« elemento comune » delle sue singole parti. Cosí il genere, da parte sua, deve ancora fondarsi su qualcosa di altro in cui ha la sua realtà. L'unità della vita naturale si spezza in due « parti » non unite in se stesse e in virtú di se stesse: « come non sussistente in se stessa, bensí in altro, essa è nel singolo e nel genere » (191); e il rapporto delle due cose non trascende la semplice « azione reciproca »; il singolo e il genere si connettono in una « deduzione » unificatrice e mediatrice. (Quest'interpretazione del difetto di unità del genere e del singolo viene poi ripresa nella *Fenomenologia* e messa

in rilievo in contrapposizione alla vera unità dello spirito universale con le sue singole figure).

Se ora alla « vita formale » della natura viene contrapposta la vera vita come spirito, bisogna anzitutto fare attenzione a una ambiguità: « in sé » la natura è già essa stessa spirito, essa anzi è un momento della totalità dello spirito che si attua, e precisamente il momento del suo reale esser-altro. La contrapposizione di natura e di spirito non è quindi opposizione di due sostanze; entrambi sono modi della vita e la « vita come spirito » è soltanto il completamento e la perfetta realizzazione della vita, verso cui la natura stessa è indirizzata.

Questa direzione procede di nuovo verso la meta della perfetta e compiuta unità della vita come della perfetta e compiuta « relazione con sé ». L'« assoluta identità con se stesso » nell'esser-altro può rappresentare soltanto una vita autoconoscentesi in ogni « momento », determinantesi in ogni determinatezza, riflettentesi in ogni particolarità contingente, — una « soggettività » che intende e conosce se stessa: un essere spirituale. Non abbiamo bisogno di ripetere qui la dimostrazione di questa tesi; ricordiamo soltanto come nella « vita come spirito » sia risolto e innalzato alla completa unità unificatrice anche il rapporto dell'« universalità » della vita con i singoli viventi.

Nella natura si trattava del rapporto del genere con le « molte unità » « esistenti » come parti; e abbiamo conosciuto la molteplicità di questo rapporto, lo spezzarsi della sua unità. — Anche lo spirito è vivo soltanto in una pluralità di « momenti » reali, di reali individualità spirituali, ma la sua universalità non è il sommo genere rispetto a questi singoli. L'universalità dello spirito è piuttosto una « totalità riflettentesi in sé » (189, 192), la quale si divide nei suoi momenti, si specifica nei suoi elementi singoli. Essa non è « indifferente » verso le sue determinazioni, ma si comporta in esse come universalità « assolutamente differente », e anzi non solo quantitativamente, ma anche qualitativamente (192); essa si differenzia

e fa nascere da se medesima la sua differente molteplicità. Essa rimane il soggetto « per-sé » di questo accadere, in quanto non semplicemente si mantiene in tutti i suoi momenti come l'indifferente « elemento comune » di essi ed ha in essi il suo semplice « sussistere », ma piuttosto si « supera » al tempo stesso nei suoi momenti, li riprende (« riflette ») in sé e dà loro un'esistenza soltanto « ideale » in quanto momenti ideali del tutto. — Che cosa sia positivamente nella sua essenza questa totalità dello spirito riflessa in sé, qui non è ancora spiegato da Hegel; egli fa notare soltanto che queste universalità spirituali « stanno piú in alto » dei generi (192), e che il loro realizzarsi nei particolari singoli è un connettersi-con-se-stessa, un « sillogismo » (191). La positiva determinazione essenziale di questo accadere è data poi dalla *Fenomenologia dello Spirito*, in quanto questa lo sviluppa come s t o r i a .

Per l'originaria posizione del concetto di vita nella fondazione ontologica il *Jenenser System* è di decisiva importanza in quanto la « vita » è considerata e definita già fin dall'inizio completamente dal punto di vista dello s p i r i t o : la vita si presenta come modo ontologico dello spirito (cioè come modo ontologico dell'ente piú vero e al tempo stesso come il modo in cui in generale l'ente nella sua « essenza » *è* come tale), mentre negli scritti teologici giovanili « spirito » era anzitutto il titolo per un modo di essere della v i t a , e quindi lo spirito era stato posto e definito in base alla vita. Con questa netta contrapposizione non si vuol constatare una frattura, bensí mostrare soltanto uno dei punti centrali in cui le due direzioni-guida della filosofia hegeliana si incrociano e l'originaria idea direttrice (della vita) viene scacciata dalla successiva (del sapere, ovvero dello spirito). Queste due direzioni ora non tanto vengono isolate e contrapposte fra loro quanto piuttosto portate a quell'aspro conflitto in cui per la prima volta esse veramente si intrecciano e che per tutta l'estensione della filosofia hegeliana non giunge mai alla fine. Il porre la vita sulla base dello spirito, la sua definizione come c o n o s c e r e costringe l'onto-

logia a passare sul terreno della vita umana, dove per la prima volta il conoscere diventa libero e può, come conoscenza di se stesso, attuare la realtà dello spirito. In quanto conoscere, la vita è un modo dell'essere, cosicché il dispiegarsi della « vita come spirito » esige il dispiegarsi dell'essere della vita umana: in seguito però è stato necessario anche prender posizione nei confronti della storia in quanto modo di essere della vita umana. Ciò deve necessariamente avvenire in quanto il conoscere è posto come vita; ma in quanto la vita è posta come conoscenza, la storicità stessa viene esclusa dalla storia della vita: la verità della vita viene orientata secondo un sapere assoluto e quindi in definitiva non storico. La *Fenomenologia dello Spirito* è il primo e ultimo tentativo di Hegel per unire in modo ugualmente originario le due direzioni, per fondare storicamente il carattere non storico del sapere assoluto (si può caratterizzare questo tentativo con la seguente formula: mostrare come la vita in quanto storica rechi in sé la possibilità di diventare non storica e come in quanto storica realizzi questa possibilità). Le successive lezioni di Hegel sulla *Filosofia del Diritto* e sulla *Filosofia della Storia* non prendono piú in considerazione la storicità come determinazione ontologica della vita, ma fin da principio concepiscono la storia in modo non storico in base al sapere assoluto.

LA VITA COME CONCETTO ONTOLOGICO NELLA *FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO*

Capitolo XX

INTRODUZIONE E DEFINIZIONE GENERALE DEL CONCETTO DI VITA

Il concetto di vita della *Fenomenologia*, conformemente all'intento dell'opera, che è quello di sviluppare i diversi modi dell'essere come modi del manifestarsi dello spirito, si accentra esplicitamente sulla « vita come spirito », sulla vita come essere sapiente e cosciente, « conoscente se stesso ». In tal modo la vita u m a n a si viene a trovare fin da principio al centro della *Fenomenologia*: la vita viene introdotta come « autocoscienza »; l'autocoscienza perviene alla sua verità mediante la reciproca implicanza e contrapposizione di « indipendenza e dipendenza », « padrone e servo », queste opposizioni si uniscono nella « cultura » e « lavoro »... tutte queste sono opposizioni ontologiche della vita umana e — cosa decisiva — della vita umana nella sua perfetta storicità, nel suo concreto accadere nel mondo. — Questo però non vuol dire affatto che la *Fenomenologia* dia un'analisi fenomenologica della vita umana in quanto storica, una filosofia della storia o simili cose. La vita umana non viene sviluppata come un modo dell'essere accanto ad altri, non è in generale come tale, nella sua indipendenza, oggetto di analisi, ma questo essere della vita viene considerato fin da principio come modo di essere dello s p i r i t o assoluto, come un essere in cui si compiono e si realizzano t u t t i i modi dell'essere, in cui l'ente perviene alla verità nella sua t o t a l i t à . Il carattere di « totalità » dello spirito, che già era determinante nel *Jenenser System* (cfr. sopra p. 265

sgg.) sta anche alla base del concetto di vita della *Fenomenologia*, solo che qui questa totalità viene presentata in un modo completamente diverso: essa si « realizza » nello accadere della stessa vita umana, nell'accadere della vita come « autocoscienza ». La *Fenomenologia dello Spirito* è tutta un'ontologia generale, ma fondata sull'essere della vita nella sua storicità. L'opera non si divide in una parte destinata alla « filosofia della storia » e in una parte « sistematica »; non si serve della storia come illustrazione, come esempio e simili, e neppure è una filosofia della storia, ma fin dalla prima riga il concetto ontologico della vita dà il terreno unitario per tutte le dimensioni dell'opera. Lo spirito « si manifesta » (e si manifesta necessariamente) come storico per superare in se stesso, in quanto spirito storico, la sua storicità. Già fin dal primo passo della *Fenomenologia* la vita viene considerata come oggetto storico, ma nel contempo questa storicità è già considerata dal punto di vista dell'idea di « sapere assoluto » che ne costituisce il superamento.

Il nostro compito non è di analizzare in modo completo anche soltanto quelle parti dell'opera che sono di decisiva importanza per il concetto ontologico della vita; piuttosto cerchiamo di condurre l'interpretazione di questi passi soltanto fino al punto in cui diventa visibile in tutta la sua storicità il concetto di vita come fondamento dell'ontologia, e con esso anche la dimensione di tutta la successiva teoria della storicità.

Il concetto ontologico della vita viene sviluppato due volte in modo esplicito nell'ambito della *Fenomenologia*: la prima volta all'inizio della sezione B (II, 134 sgg.), e quindi là dove lo spirito che si manifesta si muove per la prima volta nel « regno unitario della verità », nella « verità della certezza di se stesso »; in questo passo Hegel dà la fondamentale definizione ontologica della vita. — La seconda volta la vita compare come oggetto della « ragione osservante » (193 sgg.); qui essa è vista come oggetto dell'autocoscienza razionale, come una forma reale dell'ente. Ma anche in questo passo, anche come

oggettività la vita segna una svolta decisiva della *Fenomenologia*: in essa l'autocoscienza razionale « trova » il suo oggetto, il suo opposto come s e s t e s s a , e in tal modo comincia il superamento dell'oggettività e opposizione in quanto tale. — Per l'interpretazione del concetto ontologico della vita il primo passo è il necessario punto di partenza dato da Hegel medesimo.

Già prima nella *Fenomenologia* l'« essenza della vita » viene una volta preliminarmente caratterizzata: là dove con l'« universale incondizionato » come oggetto dell'intelletto viene dischiuso il « mondo sovrasensibile » e con esso la verità del mondo sensibile come « infinità ». Mondo sensibile e mondo sovrasensibile si uniscono nella universalità e identità della « legge », la quale « ha in sé » come superata la « differenza » di entrambi. L'identità con se medesimo, la quale « è la differenza in sé », e quindi l'identità con se stesso distinguentesi in se stessa e conservantesi nel suo distinguersi, è chiamata da Hegel l'« infinità » (125). « Questo semplice infinito, ovvero il concetto assoluto va denominato come la semplice essenza della vita, l'anima del mondo, il sangue universale; il che non è mai turbato né interrotto da alcuna differenza, costituisce piuttosto esso stesso tutte le differenze come pure il loro superamento, e quindi pulsa in se stesso senza muoversi, trema in sé senza essere turbato. Quest'infinità è identica a se stessa poiché le differenze sono tautologiche; sono differenze che non sono differenze. Questa essenza identica a se stessa si riferisce quindi soltanto a se stessa » (126).

Sono i caratteri a noi già noti del movimento della vita come unità unificante che, con le medesime parole usate nel *Jenenser System* (« relazione con se stesso »), vengono raccolti sotto il titolo « infinità semplice ». Infinito: perché questo movimento non si perde né si esaurisce, ma viene conservato e prolungato nell'unità del vivente. Ogni « differenza », ogni determinatezza, in cui il vivente « cade » nel corso del suo movimento, viene superata e risolta nell'unità della vita, cosicché il vivente ha la

differenza in se stesso, è « differenza interna » (125). In tal modo l'identità-con-se-stessa della vita si può mantenere in modo completo in tutto l'esser-altro: la vita si riferisce soltanto a se stessa. In maniera ancora piú rigorosa di quanto non sia avvenuto fin qui, questo modo di essere della vita è determinato in base al suo movimento: l'identità con se stessa è concepita come la quieta inquietudine del « puro muoversi » (127). Ma perché questa « essenza della vita » debba esser chiamata l'« anima del mondo », il « sangue universale », non è ancora chiarito in questo passo e rinvia alla successiva spiegazione; mediante il carattere, qui rilevato, dell'onnipresenza e universalità della vita diventa già evidente l'intera totalità di questo concetto di essere, a cui sopra ci siamo riferiti.

Con l'infinità del carattere ontologico della vita viene ora introdotto anche l'esplicito sviluppo del concetto ontologico della vita (134 sgg.). — La *Fenomenologia dello Spirito* mostra il dispiegarsi dei modi dell'essere nel movimento del sapere, della coscienza (con qual diritto ciò avvenga risulterà chiaro dall'interpretazione dello stesso concetto di vita); cosí anche la determinazione ontologica della vita è preceduta da una caratteristica dell'essenza dell'autocoscienza (132-134), in cui per la prima volta il sapere si manifesta come l'essenza della vita. Siccome Hegel sviluppa poi ancora una volta l'essenza della autocoscienza dal concetto ontologico della vita stessa (137 sgg.) e la concretizza, possiamo qui passare subito all'interpretazione del concetto di vita.

« L'essenza (della vita) è l'infinità in quanto superamento di tutte le differenze, il puro movimento intorno all'asse, la quiete della sua infinità assolutamente inquieta, l'indipendenza stessa in cui le differenze del movimento sono dissolte... » (134). Decisivo diventa il concetto d'indipendenza. La vita è l'indipendenza stessa, vale a dire non è un ente indipendente fra altri enti indipendenti, non è indipendente in sé oltre a qualche altra cosa anch'essa indipendente, bensí l'indipendenza è

una determinazione dell' e s s e r e della vita e anzi costituisce la peculiare « infinità » della vita: la sua peculiare totalità e universalità, il modo in cui la vita si contrappone e si « riferisce » alla totalità dell'ente. La vita, in quanto sé, si trova in movimento in maniera tale da accogliere e « risolvere » nella sua identità permanente tutte le « differenze »; in maniera tale che ogni ente che esso distingue da sé (tanto le proprie determinazioni esistenziali in cui cade, come anche l'esistenza dell'altro ente) è essenzialmente dipendente, si presenta come non-indipendente. Siccome in tal modo la vita rivela ogni ente in questa « relazione con sé », fa della propria indipendenza, per cosí dire, l'« asse » intorno al quale ruota tutta la molteplicità delle « differenze »; la vita diventa « mezzo universale », « fluido universale », « semplice sostanza fluida » (134) di ogni ente. Queste determinazioni concernono il carattere centrale della vita, mediante il quale essa può diventare l'universale e fondamentale concetto ontologico; esse ricorrono per l'intera ontologia hegeliana e le abbiamo già incontrate nella *Logica* a proposito delle categorie della vita. L'essere della vita non è una cosa, un oggetto in cui l'ente possa spezzarsi o essere superato da qualche altro ente; esso non è un ente qualsiasi fra altri, ma è piuttosto un m e d i u m , un centro per ogni ente, dove ogni ente viene mediato, cosicché si incontra soltanto in questa mediazione; — un « fluido » che reca in sé ogni ente, permea e compenetra tutto, costituisce come tale proprio la « sostanza » dell'ente: ciò per cui l'ente acquista per la prima volta « esistenza ». E in quanto è questo fluido universale, la vita non si perde, ma rimane infinitamente e identicamente indipendenza infinita.

Con questa esplicazione anche la già ricordata « onnipresenza » della vita in quanto « anima del mondo » ha avuto una prima dimostrazione. È ora naturale intendere l'universalità e l'indipendenza della vita nel senso di una coscienza universale, in modo che ogni ente sia soltanto essere-per-questa-coscienza. Ma quest'interpretazione, che

ancora pretende di imporsi specialmente nella trattazione della vita sotto il titolo « autocoscienza », è un equivoco. Il rapporto ontologico della vita con la totalità dell'ente non deve essere travisato e convertito in un rapporto gnoseologico fra coscienza e oggettività. La vita è coscienza ed autocoscienza solo in quanto è « mezzo universale » e « fluida sostanza » dell'ente. La vita come « autocoscienza » presuppone questa « essenza ontologica della vita »; autocoscienza come titolo per l'essere della vita significa un modo di questa indipendenza. Proprio la semplice relazione della coscienza con un oggetto contrapposto è già superata a questo livello della fenomenologia; per la vita non c'è piú — come vedremo — in genere una semplice oggettività, bensí soltanto indipendenza o non-indipendenza. La vita è un essere tale che con la sua esistenza ogni ente è stato essenzialmente dis-oggettivizzato, « riferito » alla vita, diventato vita; la vita è essenzialmente essere vivificante, essa si riferisce s o l t a n t o a se stessa. Essa si riferisce a se stessa anche quando si riferisce al non-indipendente; infatti può essere non-indipendente soltanto ciò che per la sua propria possibilità è indipendente, ciò che « in sé » è già v i t a .

In quanto « medium universale » in cui ogni ente *è*, in quanto « fluido universale » che pervade ogni ente e costituisce da sola il « sussistere » ovvero la « sostanza » di ogni « differenza », la vita è una totalità che a c c a d e , « sostanza del vero movimento in se stesso »: la totalità di un nesso dinamico in se stesso chiuso, che viene sviluppato da Hegel nei suoi « momenti » come segue:

La totalità dell'ente, la quale ha nel *medium* universale della vita il suo essere, sussiste direttamente come una molteplicità, diffusa nello spazio e nel tempo, di diverse figure « esistenti per sé ». L'identità-con-se-stesso del mezzo universale esiste inizialmente soltanto come l'universalità dello s p a z i o e del t e m p o , in cui ogni ente è come forma distinta. Cosí l'« essenza » della vita è la « semplice essenza del tempo, la quale in quest'identità con se stessa ha la genuina forma dello spazio »

(134; « essenza » sta qui s o l t a n t o nel significato di essenza, e non vuol dire ancora « realtà »; significa « astrazione », non ancora « risultato ». — La subordinazione dello spazio in quanto considerato come una forma del tempo non può essere qui spiegata; Hegel l'ha giustificata nella *Jenenser Logik*, p. 202 sgg.). L'unità della vita, che unifica la varia e dispersa molteplicità dell'ente, si manifesta inizialmente soltanto nella « forma » universale dell'unico spazio e dell'unico tempo in cui ciascun ente esiste.

L'unità della vita è quindi immediatamente in se stessa una « unità scissa », dispersa in una pluralità di forme diverse esistenti per sé; la vita in se stessa è « unità negativa »: unità soltanto nel superamento unificante della scissione. « Le differenze in questo semplice e universale mezzo sono parimenti in quanto d i f f e r e n z e; infatti questo fluido universale ha la sua natura negativa solo in quanto è un s u p e r a m e n t o di esse; ma esso non le può superare se esse non hanno un'esistenza » (134). Si tratta di rilevare, come piú volte è stato fatto, il carattere di realtà dell'opposizione (cfr. sopra p. 265 sgg.), il cui risultato è che l'unità diventa per la prima volta unità unificante. Le differenze della vita sono quindi determinazioni c h e s o n o, ovvero enti determinati: « figure indipendenti », « parti per sé esistenti » aventi una « realtà ». Ma questa indipendenza delle figure si dissolverà; risulterà che « il suo vero essere... è appunto quella semplice sostanza fluida del puro movimento in se stesso », che il suo esser-per-sé è « in modo parimenti immediato la sua riflessione nell'unità », « e poiché essa è il s u s s i s t e r e, cosí anche la differenza ha indipendenza soltanto i n e s s a » (135).

Con ciò il corso dell'intimo movimento della vita, il modo dell'accadere della totalità è stato preliminarmente tracciato. L'indipendenza delle figure distinte per-sé-esistenti si dissolverà e l'unità in sé distinta della vita si dimostrerà come il loro vero essere, la loro vera « sostanza ». Poiché la vita non rappresenta una potenza loro este-

riore, bensí proprio la loro sostanza, questa « subordinazione di ogni esistere all'infinità del distinto » si può realizzare soltanto come l'accadere proprio di quelle figure. Non soltanto nella sua totalità, ma anche in ogni singolo essere parziale la vita è un accadere: come « processo vitale » essa accade in ogni singolo ente. La singola figura che è per sé si manifesta « contro la sostanza universale, nega questa fluidità e continuità con essa, e si afferma come non dissolta in questo universale, bensí piuttosto come mantenentesi attraverso l'individualizzarsi di questa loro natura inorganica e l'esaurirsi di questa » (135). È questo il « primo momento » della mobilità della vita: il processo vitale dell'individualità. Esso viene meglio determinato in quanto segue.

L'individuo è emerso dall'universalità della vita: la vita si è posta contro la vita. Per l'individuo tutto ciò che è fuori di lui è soltanto un « altro »; a questo egli si può contrapporre soltanto come sé, consumando l'altro: lo trae, lo applica, lo usa nella sua vita. Egli ha l'altro come sua « natura inorganica »[4]; il suo esser-sé è l'essere organizzante, che si crea degli organi per assimilarsi l'inorganico (già nel *Frankfurter Systemfragment* « organizzazione » era il titolo per l'« individualità »). Ma questo altro dall'individuo: la natura inorganica estendentesi nel tempo e nello spazio, è appunto la forma immediata della vita universale, della sostanza universale rispetto alla quale ogni singolo, anche l'individuo organizzante, è soltanto una determinatezza ontologica, una differenza parziale. Siccome l'individuo trae in sé la natura inorganica, trae, per cosí dire, la vita stessa nella sua singolarità: la sostanza universale della vita « per la differenza,

[4] « Natura inorganica » significa qui l'ente in quanto non ancora accolto e assimilato nell'« organizzazione » dell'individualità. L'opposto della « natura inorganica » è la natura organizzante, e quindi l'« individualità »; la natura inorganica (come risulta da ciò che segue) è la totalità dell'ente nella sua opposizione all'individualità (già nel *Frankfurter Systemfragment* « natura » significava, in contrasto con l'« organizzazione », « tutto il rimanente », cioè rispetto all'individualità [umana]) (v. sopra cap. XVIII).

la quale è in sé e per sé e quindi è il movimento infinito onde viene consumato quel mezzo in quiete, è ora la vita come vivente» (136). La vita universale esiste per la differenza, l'individuo diventa il soggetto della vita, fa di se stesso il mezzo universale dell'ente, — la vita è essenzialmente come vivente (individuale). Non piú la semplice propagazione delle forme nelle dimensioni universali dello spazio e del tempo è il mezzo vivente dell'ente, bensí l'individuo vivente, il quale accentra in sé questa intera propagazione come suo « altro ».

« Ma questo rovesciamento è perciò a sua volta il rovesciamento in se stesso subito » (136). L'individuo è solo nella sua contrapposizione all'universale; ma questo universale costituisce appunto l'« essenza » dell'individuo: ciò che la vita di volta in volta è già stata prima di poter essere individuo e per cui unicamente l'individuo « sussiste ». L'individuo *è* solo come forma della « vita universale » da cui esso provenne e in cui di nuovo ritorna. Nel consumare l'universale l'individuo consuma la propria essenza ond'esso unicamente vive; esso non si conserva come individuo, bensí come differenza dell'universale, del « genere ». Nel processo dell'individualità l'individuo si supera come tale. « Ciò che viene consumato è l'essenza; l'individualità, la quale a spese dell'universale si mantiene e si dà il sentimento della sua unità con se stessa, appunto per questo supera il suo opposto dell'altro, in virtú del quale essa è per sé; l'unità con se stessa, che essa si dà, è appunto la fluidità delle differenze ovvero la dissoluzione universale » (136). — Si verifica in tal modo la « subordinazione di quel sussistere (degli individui che sono per sé) all'infinità della differenza »: il « secondo momento » dell'interno movimento della vita.

I due momenti separati della vita si riuniscono cosí di nuovo in una totalità diveniente: la vita è soltanto nella scissione delle forme viventi che sono per sé; ma il medesimo processo che realizza la forma individuale, la supera in quanto individualità, e ciò che è stato realizzato è piuttosto una nuova forma di universale. (A titolo

di chiarimento adduciamo con un'anticipazione la successiva concretizzazione di questo stato di cose: l'« opera » che l'individuo lascia, la realtà della sua vita e del suo operare è reale soltanto come un momento della realtà universale dello spirito da cui esso deriva e a cui rimane legato, — una determinazione che si riferisce ugualmente al rapporto delle opere e delle realtà naturali col genere naturale e al rapporto delle opere e realtà spirituali con lo spirito universale).

A questo punto dell'esplicazione Hegel raccoglie i caratteri della vita fin qui sviluppati nella totalità del nesso dinamico in se stesso concluso: « Tutto questo ciclo costituisce la vita », non già uno dei singoli momenti come tale, e neppure la loro semplice somma, bensí soltanto l'intera unità che si realizza, si scinde, si riunifica: « il tutto che si sviluppa, dissolve il suo sviluppo e si mantiene semplicemente in questo movimento » (137).

Con questo manca però ancora la determinazione decisiva circa la natura della n u o v a unità e universalità della vita risultante dalla sintesi dei due momenti distinti, la quale costituisce per la prima volta l'intera e autentica r e a l t à della vita, e per cui essa si distingue dalla prima unità immediata (della semplice separazione nelle forme distinte). Hegel distingue questa nuova unità dalla prima unità (cfr. sopra p. 277) contrapponendola come unità riflessa, mediata all'unità immediatamente data « come un essere ». La realtà della vita non è piú semplicemente la « formazione tacitamente distinta » nel mezzo universale dello spazio e del tempo, bensí l' a c c a d e r e che toglie e reca in sé come « momenti » quest'intera formazione. È un'« unità riflessa », un'unità costituentesi anzitutto nell'unificazione della scissione, un essere ripiegantesi in sé dalla molteplicità delle distinzioni esistenti e conservantesi nelle differenze come identità con se stesso. Hegel continua: quest'unità è « il semplice g e n e r e che nel movimento della vita stessa non esiste per sé come qualcosa di particolare e di semplice; ma in questo risultato la vita rinvia a qualcosa di a l t r o da

ciò che essa è, cioè alla coscienza per cui essa è come quest'unità, ovvero come genere » (137; le ultime quattro spaziature sono mie).

La difficoltà dell'interpretazione di questa proposizione risiede anzitutto nel concetto di « genere », che qui compare, e nella vastità del nesso annunciantesi in essa. Cominciamo l'interpretazione a partire dalla conclusione.

L'unità riflessa, che costituisce la realtà della vita, è « nel movimento della vita stessa », non già esistente per sé; questa realtà non si « dà » « semplicemente » nella totalità dell'ente, e in genere non come un ente che essa rappresenti, — giacché la realtà della vita è appunto la totalità realizzantesi dell'ente; — d'altro lato però la vita in quanto reale deve essere esistente, « essa è reale soltanto come forma » (136 sg.). Inoltre: la vita « rinvia a qualcosa di altro da ciò che essa è »; essa è essenzialmente per qualcosa di altro, oggetto contrapposto. L'unità riflessa reca in se stessa la sua oggettività contrapposta: in quanto unità riflessa, essa deve necessariamente essere opposta come oggetto a se stessa nella sua molteplicità ontologica dalla quale essa si ripiega; essa deve avere dinanzi a sé la pluralità delle sue diverse forme come tale, per poter mediare e unificare queste forme e se stessa in esse. La vita in se stessa rinvia pertanto a qualcosa di altro, che è essenzialmente soltanto il suo altro, l'altro della vita; esso è essenzialmente « coscienza ». Coscienza nel senso speciale della *Fenomenologia*, vale a dire: un essere per cui un'altra cosa è oggettiva rispetto ad esso e tale da comportarsi con quest'altra cosa in modo da conoscerla.

Dal carattere di totalità della vita viene ricavata l'ulteriore determinazione di essa come « genere », dal carattere di riflessione la sua determinazione come « autocoscienza ».

La vita come genere: abbiamo visto come nel *Jenenser System*, per esprimere l'universalità della « vita come spirito » sia stata assunta una « superiore » totalità come quella del genere (cfr. sopra p. 269 sg.). Se ora proprio

la totalità della vita viene indicata come « semplice genere », il concetto di genere deve aver subito una trasformazione essenziale. Qui esso non significa piú principalmente i « generi naturali » come i modi in cui l'universalità della vita naturale si realizza, bensí generalmente una speciale realizzazione dell'universalità: l'universalità che produce e conserva se stessa; di questo genere il genere naturale è soltanto un modo particolare e anzi improprio. Con questo nuovo concetto di genere Hegel risale all'originario significato di γένος nel suo intimo rapporto con la γένεσις come modo del movimento (cfr. Erich Frank, *Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristoteles*, 614 sg.). Va notato che Hegel parla soltanto d e l genere ovvero d e l semplice genere al singolare. La vita non è un genere accanto agli altri, e neppure il genere sommo al di sopra degli altri, bensí il genere semplicemente, e anzi con riferimento al fatto che il genere è l'unico accadere in cui la vera universalità si realizza « in modo vivo », l'unità unificante si specifica in diverse forme reali senza essere spezzata. Hegel determina l'essenza del genere esclusivamente come tale movimento speciale. Nella sua vera forma il genere è un « movimento » il quale si svolge attraverso « semplici parti immediatamente universali in sé », parti che come tali sono « reali » (221). Esso si « divide e si muove...nei suoi elementi indistinti », cosicché « nella sua opposizione è nel contempo per se stesso indistinto » (225); esso è quindi una reale identità con se stesso che si nega nelle sue distinzioni reali e si mantiene come « unità negativa » di esse. Ma come già si è detto, il genere realizza queste determinazioni soltanto nella loro v e r a forma, cioè — come si dovrà mostrare in seguito — come « coscienza », o, piú esattamente, come « autocoscienza ».

In quanto è essenzialmente una siffatta identità con se stessa universale e unificatrice, la vita è semplicemente genere; in quanto realizza questo accadere nella sua vera forma come « coscienza », la vita è « autocoscienza ».

Al tempo stesso la determinazione della vita come genere ha compiuto un decisivo passo innanzi verso la concretizzazio-

ne del concetto di vita. Il genere è un'universalità che si trova in tutte le regioni dell'ente e sotto il quale si distinguono tutte le specie dell'ente. Con la concezione della vita come genere si presentano la possibilità e il compito di sviluppare l'intima totalità della vita nella connessione concreta con tutte le regioni dell'ente. L'accadere della vita come genere offre, per cosí dire, il terreno sul quale tutti i generi dell'ente possono venir compresi nel loro riferimento ontologico al « semplice genere » della vita.

La vita come « autocoscienza »: abbiamo già visto spesso che quel movimento specifico appartenente alla vita e consistente nell'unità unificante e nell'identità con se stesso è stato considerato nella sua vera forma come movimento del conoscere, dell'autocoscienza. La vita non è genere e poi ancora autocoscienza, bensí piuttosto le due determinazioni esprimono il medesimo stato di cose: in quanto genere la vita è autocoscienza. Il movimento della vita *è* il movimento dell'autocoscienza: solo un essere nel modo dell'autocoscienza realizza l'unità unificante e l'identità con se stessa della vita. Nel successivo passo della *Fenomenologia*, dove la vita viene trattata come oggetto dell'autocoscienza osservante, questa « identità » del movimento di entrambe viene addotta esplicitamente come ragione del fatto che l'autocoscienza nell'osservazione della « vita organica » ha come oggetto soltanto se stessa. Anzitutto Hegel sintetizza il movimento della vita organica: questa ha « se stessa come suo termine », cosicché mediante il « movimento del suo fare », « mediante il cambiamento che il fare ha intrapreso, non risulta nient'altro che ciò che era già »; nel movimento della vita è sí presente la « differenza » (fra ciò che essa di volta in volta è e ciò verso cui essa è di volta in volta indirizzata), « ma questa è solo l'apparenza di una differenza » (196 sg.). E Hegel prosegue immediatamente caratterizzando ora il movimento della coscienza: « Ma l'autocoscienza è fatta proprio in modo da distinguersi da sé in una maniera tale che non risulta al tempo stesso nessuna differenza » (197; la spaziatura è mia).

Questa determinazione piuttosto formale della vita come conoscenza si fonda però d'altro lato ancora sopra un altro stato di cose che è stato ricavato direttamente dal carattere della vita spiegato nel passo della *Fenomenologia* sopra interpretato (137). Nel suo « risultato », nella sua completa e vera realtà, la vita rinvia « a qualcosa di altro da ciò che essa stessa è »; la vita è essenzialmente per un altro, è oggetto contrapposto, ma oggetto nel modo che le è proprio, cioè dell'indipendenza o della non-indipendenza. È di decisiva importanza vedere come questo rinvio a qualche altra cosa, il quale è essenziale per la vita, comprenda tanto il vivo rapporto di uno per l'altro e di uno contro l'altro fra « individui » indipendenti o non-indipendenti (coesistenza reciproca), quanto l'oggettività dell'intera « propagazione » della vita per l'individualità vivente in questa propagazione. In se stessa e conformemente alla propria essenza, la vita esige non soltanto di essere conosciuta, ma di essere riconosciuta; essa è vita non solo appena per un'autocoscienza, ma appena per un'altra autocoscienza. La coerenza, con cui questo duplice esser-per-altro viene mantenuto come determinazione ontologica della vita, porta l'ulteriore sviluppo del concetto di vita nella dimensione del concreto accadere della vita nel mondo; — le due direzioni dell'esser-per-altro vengono spiegate mediante le categorie vitali di « desiderio » e di « riconoscimento »; esse trovano la loro prima espressione concreta nel rapporto tra « padrone e servo ».

Tuttavia questo rinvio essenziale della vita all'autocoscienza non giustifica ancora la determinazione ontologica della vita come autocoscienza. Non è stata l'autocoscienza introdotta appunto come l'« altro da ciò che essa (la vita) è »? (cfr. sopra p. 283). Tutto sta nell'intendere che se ora lo sviluppo del concetto di vita si converte nello sviluppo dell'autocoscienza (137, sez. 2 sgg.), non si verifica alcun passaggio in un altro essere, l'essere della vita non viene trasceso in un altro essere, ma viene colto appunto nella sua vera essenza.

Immediatamente dopo aver ricondotto la vita « a qual-

cosa di altro da ciò che essa è, cioè alla coscienza », Hegel continua: « questa altra vita però ... è l'autocoscienza ». (137). In tal modo l'altro rispetto alla vita è un'altra v i t a, è esso stesso vita! Il rapporto delle due vite fra loro viene cosí determinato: l'autocoscienza è la vita « per cui il genere è come tale e che è per se stesso genere »; — « genere » era però la definizione della vita come « unità riflessa », della totalità e universalità della vita nel loro vero essere (cfr. sopra p. 283). L'autocoscienza è quindi « per se stessa » ciò che la vita è soltanto i n sé, in quanto oggetto della *Fenomenologia*, come fin qui era stata considerata. La descrizione della vita come autocoscienza significa il passaggio dalla semplice vita che è in sé (oggettiva) all'essere per sé della vita; solo con la concezione della vita come autocoscienza è stato raggiunto il vero concetto ontologico della vita.

Nel corso della *Fenomenologia* la vita si è manifestata come oggetto dell'autocoscienza (come la cosa si è manifestata quale oggetto della percezione, cosí il fenomeno e il mondo sovrasensibile si sono manifestati quali oggetti dell'intelletto): « l'oggetto, che per l'autocoscienza è il negativo,... è in sé diventato vita » (133) — con queste parole comincia lo sviluppo del concetto di vita. Come la vita si è manifestata quale oggetto, cosí è stata descritta nella sua oggettività. A questo riguardo è risultato che ciò per cui la vita è diventata oggettiva non era soltanto ciò su cui la vita si doveva fondare dal punto di vista ontologico, bensí l'essere della vita stessa (insieme al suo oggetto). Esso è per sé ciò che la vita, per esso oggettiva, è soltanto in sé. In questo senso speciale deve essere intesa l'« identità » di coscienza e oggetto che è raggiunta soltanto con l'autocoscienza. L'autocoscienza è l'« a l t r o » della vita, in quanto la vita viene considerata come ente, come ciò che è in sé, come oggettività — essa è l'essere della vita stessa, in quanto è ciò per cui e mediante cui la vita può essere per la prima volta come ente.

Se ora (137-140) viene ripetuto il movimento della vita sopra (134-137) spiegato come movimento del-

l'autocoscienza, tale ripetizione significa l'estrema concretizzazione del concetto di vita: la vita non viene piú descritta come oggetto, come ente-in-sé, bensí vissuta per cosí dire insieme come accadere nel modo del suo esser-per-sé; l'analisi assume la sua base di partenza nel vero sé della vita: nella sua « indipendenza ».

La vita nel suo esser-per-se-stessa, come autocoscienza, viene determinata inizialmente ancora mediante il concetto di genere, cioè nel suo accadere specifico in relazione all'unità e all'universalità; e anzi, il genere che è per sé riceve il titolo di « i o puro » ovvero « semplice ». « L'io semplice è questo genere, ovvero il semplice universale, per cui non vi sono differenze, solo in quanto è essenza negativa dei momenti formati in modo indipendente... » (137). L'« io puro » non può qui essere inteso come un io isolato rispetto al mondo o come coscienza trascendentale o in altri modi simili; Hegel dice esplicitamente che in questo io è contenuta « l'intera estensione del mondo sensibile » (133); vedremo ancora come appunto la concreta unità di io e di mondo costituisca l'elemento caratteristico di questa determinazione. L'accadere dell'io si realizza nella concreta spiegazione col mondo ed è « semplice » solo in relazione al fatto che esso si « arricchisce » e perviene alla sua completa essenza appena mediante questa spiegazione (che finora non è stata chiarita); esso è puro in quanto qui è concepito come il fine di ogni esser-per-altro di ogni oggettività « in sé » nel suo essere puro. Se l'autocoscienza riceve inizialmente il titolo di « io », ciò avviene perché si guarda in primo luogo allo specifico modo di essere della vita come autocoscienza: alla soggettività conoscente, la quale è l'unica che possa realizzare la completa identità con se stessa nell'esser-altro; in secondo luogo però si guarda ancor sempre alla forma ancora « semplice », non ancora « arricchita », in cui l'autocoscienza si presenta qui nel « primo momento » del suo muoversi: l'io viene ampliato, « arricchito », convertito cosí nel « mondo ». L'io, in quanto genere che è per sé, è la suprema unità e universalità in ogni ente; i diversi modi dell'essere debbono essere pensati

nel loro intimo rapporto con l'esser-io come « differenze » dell'io puro.

Ci troviamo in uno di quei punti in cui l'ontologia orientata secondo l'essere della vita si converte direttamente nell'ontologia orientata secondo l' io conoscente. La categoria dell'« io puro » sorge spontaneamente dallo sviluppo del concetto di vita, per assumere poi, anzitutto come titolo per il modo di essere della vita e il modo del suo accadere, la direzione nell'ulteriore sviluppo di questo concetto: vita come autocoscienza. In virtú della totalità e universalità immanenti alla vita, l'io puro diventa qui il genere per-sé, a cui tutte le differenze sono riferite; ben presto, senza che questo radicamento dell'io puro nel concetto di vita diventi esplicito, l'io viene considerato come « la pura essenzialità dell'ente, ovvero la semplice categoria » (177). — Tuttavia l'esplicazione dell'autocoscienza procede inizialmente ancora del tutto sotto l'idea direttiva della vita.

Ora, l'autocoscienza nel suo movimento ripete i « momenti » del movimento generale della vita (cfr. sopra p. 277 sg.): il processo dell'individualità conservantesi « a spese » della vita universale viene concretizzato come « desiderio »; l'« unità riflessa » generantesi come risultato di questo processo, unità di individuo e vita universale, viene concretizzata come « riconoscimento » reciproco. In questo accadere si compiono contemporaneamente l'unificazione dell'io e dell'oggettività (la vivificazione del cosmo e la cosmicità della vita) nonché l'unificazione di io e (altro) io (il carattere della vita come noi); — in entrambe le direzioni dell'esser-altro (cfr. sopra p. 285) l'io cerca e trova il suo se-stesso. Il compiersi di questa unificazione significa naturalmente non già la connessione di elementi prima separati e reciprocamente isolati, bensí attuazione e realizzazione di un'originaria unità nella scissione.

Il movimento dell'autocoscienza comincia come « desiderio ». Il semplice io è « genere », ovvero « il semplice universale » della vita solo « in quanto è essenza negativa del momento indipendente formato; e in tal modo l'autoco-

scienza è certa di se stessa solo mediante il superamento di questo altro, che le si presenta come vita indipendente; essa è desiderio» (137 sg.).

Che cos'è anzitutto questo « altro » indipendente, che si contrappone all'io e deve essere « superato » affinché l'io possa essere ciò che è? Hegel determina l'oggetto indipendente che si contrappone all'io indicandolo con maggior precisione come la « molteplice, in sé distinguentesi propagazione, dispersione e complicazione della vita » (152), — l'« intera propagazione del mondo sensibile », come era detto nel passo precedente (133). L'oggetto dell'io è quindi il mondo, quale si presenta immediatamente come l'altro dell'io, come propagazione, dispersione e complicazione, in cui l'io vive come vivificante, che ne costituisce la vita ed è esso stesso vita; come l'altro dell'io vivente il mondo si presenta soltanto nelle relazioni vitali dell'io, è essenzialmente oggetto del « desiderio ».

« Desiderio » indica qui l'originario atteggiamento dell'io di fronte all'ente; un modo del suo essere e non un atto psichico o simili. — In quanto vive direttamente nella « propagazione, dispersione e complicazione » della vita, l'io vive « in maniera oggettiva » (138); i diversi « momenti » ch'esso incontra diventano « forme » indipendenti dell'io; l'io non si riflette in esse, non si ritira da esse, non si sopprime in esse. Questa esistenza immediata dell'io è però — come già sappiamo fin dagli scritti teologici giovanili — la sua non-verità, la perdita della sua essenza. Cosí il desiderio, in cui l'io vuole « superare », negare, trarre nel suo proprio essere il mondo che gli si contrappone come « vita indipendente », è l'annuncio del suo vero compito di diventare « essenziale » a se stesso; il desiderio, che supera l'oggettività dell'io, è solo aspirazione verso l'essere proprio dell'io. — Là dove introduce il desiderio come categoria, Hegel lo determina completamente in relazione alla vera essenzialità dell'io. L'io vive nella « propagazione del mondo sensibile » in modo che questo ha « per esso una sussistenza »; al tempo stesso pe-

rò il mondo ha sussistenza solo nell'impulso vitale del desiderio dell'io, nel riferimento « all'unità dell'autocoscienza con se stessa » come un « manifestarsi » dell'io. Ciò che soltanto nell'unità unificante con l'io è « essenziale » viene assunto e desiderato come realtà indipendente; in tal modo l'io vive nel « contrasto del suo manifestarsi e della sua verità ». Finché però proprio l'unità unificante, che supera, riflette il contrasto, costituisce la verità e l'essenzialità della vita, questa verità ed essenzialità deve « diventare essenziale all'io, cioè l'io è desiderio in generale » (133).

È quindi da tener presente che nel « desiderio » si presentano sempre due momenti: la vita nell'inessenzialità e l'aspirazione all'essenzialità; nel desiderio volto all'ente si esprime il tendere verso il proprio essere. Siccome l'io assume l'ente che esso desidera come oggettività e non nella sua verità come indipendenza o non-indipendenza, in riferimento all'« unità della autocoscienza con se stessa », esso nel desiderio non perviene mai a superare quest'oggettività, ad appropriarsene, a darle la « forma » dell'autocoscienza, — non perviene mai alla sua essenzialità. Si tratta ora di seguire questo processo del desiderio.

Nel desiderio l'io assume l'ente come l'« altro » di se stesso, che esso deve superare e far proprio per potersi mantenere come io; lo assume quindi essenzialmente come « nullità », negatività (138), come esistente essenzialmente *per lui* (l'io): esso usa, consuma, distrugge l'altro, e deve far ciò perché solo mediante il superamento dell'altro si può confermare come *se stesso*, come individuo, perché solo nella contrapposizione ad altro è individuo (cfr. sopra pp. 257, 277 sg.). Ma ciò che nel desiderio viene assimilato e distrutto come oggetto indipendente viene appunto desiderato e superato come *oggetto*; l'io desidera soltanto ciò che esso *stesso* non è, ciò che è il suo altro, che gli si contrappone. Il desiderio è « condizionato » dal suo oggetto; esso si può appagare soltanto se la cosa desiderata è posta di fronte come oggetto; esso *presuppone* l'oggetto che vuole superare. L'appagamento del desiderio

è appagamento solo « mediante il superamento di questo altro; affinché ci sia superamento, deve esserci questo altro » (138). L'oggettivazione è la ragione per cui nel desiderio l'essenzialità dell'io deve rimanere incompiuta: l'io appunto in essa rende indipendente il suo altro, rimane condizionato da un altro, rimane essenzialmente nella scissione. « In questo appagamento... esso fa l'esperienza dell'indipendenza del suo oggetto ». — (Hegel utilizza qui coscientemente l'equivocità che si trova nel concetto di « indipendenza ». Indipendenza significa qui anzitutto soltanto autosufficienza, essere-in sé, non ancora esser-sé, esser-per-sé). Nell'esistenza immediata dell'io desiderante la differenza che si trova nell'essere della vita fra esser-per-sé ed esser-per-altro si consolida nella dualità di io (autocoscienza) e mondo oggettivo indipendente.

È diventato ora perfettamente chiaro che in questo svolgimento dell'« io puro » non si tratta piú di un rapporto gnoseologico di coscienza e oggettività in generale; non piú della kantiana categoria dell'io penso (sebbene l'originaria unità sintetica trascendentale non sia da ignorare e da escludere dall'intera spiegazione). Con una mossa senza precedenti Hegel pone fin da principio in luogo dell'io trascendentale del conoscere, tutto il concreto io della vita, « l'intera natura umana », la « totalità della nostra essenza » (Dilthey). Dilthey riprende nel suo principio piú profondo la « filosofia della vita » al punto in cui Hegel l'aveva lasciata (I, XVIII).

Il vero appagamento del desiderio: la realizzazione dell'essere proprio dell'io, il suo pervenire a se stesso nell'esser-altro, richiedono quindi che venga spezzata l'oggettivazione. L'oggetto come tale deve essere superato; l'io non può piú cercare e trovare il suo appagamento « in modo oggettivo », bensí come autocoscienza e nell'autocoscienza. L'oggetto dell'io: ciò in contrapposizione al quale unicamente l'io può essere ciò che è anzi in se stesso l'elemento negativo dell'io, e altrimenti non è nulla; la dualità dell'essere-sé e dell'esser-altro si trova nell'essere dello stesso io vivente. « Pertanto, per amore dell'indipendenza dell'oggetto, essa

(la coscienza) può pervenire all'appagamento solo in quanto l'oggetto attua la negazione in se medesimo » (138). Che questo autosuperamento dell'oggetto sia possibile, anzi necessario, è già motivato nella precedente esposizione della vita: « esso deve necessariamente compiere in sé questa negazione di se stesso, perché è in-sé il negativo e deve necessariamente essere per altro ciò che è ». La vita è essenzialmente essere vivificante; la vita ha soltanto la vita come oggetto; l'oggetto dell'autocoscienza è essenzialmente « essere riflesso in se stesso », « vivente » (134; cfr. sopra p. 212). Il mondo oggettivo a sé stante dell'autocoscienza è in se stesso mondo dell' autocoscienza e come tale deve essere colto dall'io.

Come mondo dell'autocoscienza, il mondo oggettivo dell'io desiderante è essenzialmente un mondo negato: essenzialmente per-un-altro; esso in se stesso rinvia a qualcosa di altro da ciò che è. Questi rinvii ad altro sono molteplici: essi si riferiscono o all'io di volta in volta desiderante, o a un altro oggetto, o alla « universale natura » della vita in genere (cfr. sopra p. 278). E in questa natura si concentrano per cosí dire tutti i rinvii, in essa la vita oggettiva si manifesta come « negazione assoluta », si rivela in genere fondata, secondo il suo essere, sopra un'autocoscienza per la quale essa anzitutto è. Quest'autocoscienza ora non è piú l'io di volta in volta desiderante, bensí l'autocoscienza come ciò per cui essenzialmente ogni vita è, — l'universale autocoscienza, di cui ogni singolo è soltanto una singola « forma » esistente.

Hegel compie ora il passo decisivo verso la concretizzazione di questo stato di cose mostrando che quell'autocoscienza « universale » è reale nel vivo rapporto di implicanza e opposizione reciproca delle diverse autocoscienze, e in esso soltanto. Il mondo oggettivo dell'io è un mondo di volta in volta già negato, rinviante a un'autocoscienza; esso anzi rinvia sempre a un'altra autocoscienza; è per cosí dire il campo sul quale diverse autocoscienze si incontrano e si misurano: il comune esser-per-altro. Nel suo desiderio, l'io attraverso il suo oggetto semplicemente autono-

mo s'imbatte in un'altra autocoscienza a cui quest'oggetto rinvia; questa diventa il suo vero opposto, mediante il cui « superamento » esso può trovare per la prima volta il suo « compimento ». L'unificazione fra l'io e l'oggetto richiede l'unificazione fra io ed io; il comportamento desiderante dell'io verso il mondo oggettivo diventa spiegazione fra diverse autocoscienze: « l'autocoscienza raggiunge il suo appagamento soltanto in un'altra autocoscienza» (138).

Con questa scoperta dell'accadere della vita avente il carattere del noi, come rapporto di implicanza e di opposizione di diverse autocoscienze nel mondo vivificato, è raggiunta la dimensione della storicità della vita. L'aver messo in evidenza l'accadere dell'oggettivazione e del suo superamento come moto costituente l'essere della vita è forse la piú grande scoperta di Hegel, la fonte (ben presto andata nuovamente perduta) della nuova visione dell'accadere storico resa possibile da Hegel; essa raggiungerà la sua completa importanza appena mediante i concreti sviluppi che ora seguiranno. Hegel dà anzitutto ancora uno sguardo preliminare all'ultimo significato di quanto è stato ottenuto e accenna cosí alla decisiva « svolta » raggiunta nella *Fenomenologia*: con lo « sdoppiamento dell'autocoscienza » la vita in quanto autocoscienza si muove per la prima volta nella sfera in cui essa si può realizzare come unità unificante, come vera e reale universalità. « Essa è un'autocoscienza. Solo per questa via essa è effettivamente; solo cosí infatti si attua per essa l'unità di se stessa nel suo esser altro » (139). L'oggetto dell'autocoscienza è diventato indipendente: un'autocoscienza. « Siccome l'oggetto è un'autocoscienza, esso è tanto io che oggetto. — Con ciò è già presente per noi il concetto di spirito » (139).

Perché l'accadere dell'unità unificante della vita sia stato concepito come un movimento cosciente, come accadere spirituale è stato da noi già visto in diversi modi; ora però si richiede come « essenziale » per il concetto di spirito anche quello « sdoppiamento dell'autocoscienza »

(cfr. anche p. 181) che ora è stato esposto; esso viene addirittura accolto nella definizione dello spirito: lo spirito è « la sostanza assoluta la quale, nella completa libertà e indipendenza del suo opposto, cioè di diverse autocoscienze esistenti per sé, è l'unità di esse; l'io che è il noi, e il noi che è io » (139; la prima spaziatura è mia). — Conformemente alle due idee direttrici tanto del concetto ontologico della vita come del concetto ontologico del sapere, si può intendere questa proposizione in senso immanente. Se il senso ontologico della vita: l'unità unificante si realizza soltanto come accadere spirituale, e se questa unità da parte sua è possibile però soltanto nel vivo rapporto di implicanza ed opposizione reciproca, lo « sdoppiamento della coscienza » dovrà allora essere essenziale anche per il concetto di spirito. E d'altro lato: se il sapere « assoluto » è possibile soltanto come identità del sapere con se stesso nell'oggetto conosciuto, esso dovrà essere necessariamente di conseguenza sapere del sapere; il sapere esige però essenzialmente l'esser-se-stesso, e pertanto l'assoluto sapere non è soltanto autocoscienza, bensí autocoscienza dell'autocoscienza.

Ma le due determinazioni concepite cosí formalmente non colgono l'elemento decisivo. Questo si trova appunto nell'inseparabile compenetrarsi delle due tendenze fondamentali. Di esso potrebbe render ragione soltanto un'interpretazione completa dell'intera opera; qui ci limitiamo ad accennare soltanto al vero orientamento del concetto di spirito:

Lo spirito, la « sostanza assoluta » (cioè l'assoluta sostanzialità, ciò per cui in definitiva ogni ente ha « sussistenza »: l'assoluto essere dell'ente) è — come ogni essere — l'unità unificante di un'« opposizione », un essere identico a se stesso nell'esser-altro. L'opposizione stessa: ciò che nell'essere dello spirito diventa uno unificantesi, non è piú soltanto essere oggettivo, « in sé »; la « sostanza universale » dell'ente è vita, essere conoscente (il quale da parte sua ha « superato » l'essere in sé oggettivo); il contrasto è quindi contrasto di « diverse autocoscienze per sé ».

Ogni autocoscienza è per sé un io; l'unità del contrasto è quindi unità di diversi io: un noi; ma un noi in cui l'io non si è risolto, ma è stato superato (altrimenti l'unità non sarebbe un'unità unificantesi): « L'io che è noi, e il noi che è io ». Lo spirito, che è un accadere come unità unificante, accade come un noi unificante diversi io, il quale accadere in forma di noi è esso stesso di nuovo un accadere cosciente.

Tale accadere però è essenzialmente l'accadere della vita umana. La realtà dello spirito è essenzialmente legata — in un modo non ancora determinato — all'essere della vita umana. La « sostanza assoluta » dell'ente si realizza (e in quanto accadere deve sempre soltanto realizzarsi, non è mai già immediatamente sviluppo compiuto) nell'intimo rapporto con l'accadere della vita umana.

In tal modo il concetto ontologico della vita nel processo del suo sviluppo si concentra necessariamente sull'essere della vita umana. Questo essere è in senso proprio accadere spirituale. L'esposizione generale dell'essere della vita si converte necessariamente e dall'interno in un'esposizione dell'accadere della vita umana con riferimento alla realtà dello spirito che si attua in questo accadere.

Lo sviluppo di questo accadere rientra nella questione dell'essere, anzi del piú autentico essere dell'ente. Non si tratta dunque affatto nella *Fenomenologia dello Spirito* di qualcosa come di leggi sociologiche, corsi storici e simili. La temporalità di questo accadere, i « momenti » del movimento della vita non possono essere erroneamente interpretati come effettive tappe storiche; piuttosto (e con quale diritto qui non si discute) è il contrario: le tappe storiche corrispondono a dei momenti dell'essere della vita storica. Se la storia della vita viene spiegata come autocoscienza, si tratta di una storia che sempre accade ed è di volta in volta già accaduta, e che viene mantenuta nell'unità e totalità di ogni nesso vitale. — Se nelle successive parti della *Fenomenologia* dominazione e servitú, cultura e lavoro, azione ed opera, potere statale e ricchezza sono sviluppate come cate-

gorie, l'opera non si divide per questo in parti teoretiche e pratiche, ontologiche e storiche, — tutte queste categorie appartengono all'essere della vita e alla sua realizzazione come « spirito ».

Capitolo XXI

L'ACCADERE DELLA VITA NELLA SUA IMMEDIATEZZA

Dal concetto ontologico della vita era risultato il carattere di *noi* dell'accadere come il terreno necessario sul quale si può attuare l'identità-con-se-stessa dell'autocoscienza nell'esser altro, e quindi l'infinita unità della vita. Il rapporto di reciproca implicanza ed opposizione di diverse autocoscienze costituisce l'« infinità realizzantesi nell'autocoscienza »(140); quest'infinità, in quanto risultato dell'accadere conoscitivo dell'autocoscienza, è un'« unità spirituale ». In questo accadere del noi inizialmente si contrappongono in modo diretto le diverse autocoscienze indipendenti. Per così dire, il campo sul quale esse si incontrano, il comune terreno del loro spiegarsi è « la molteplice... propagazione, dispersione e complicazione della vita », la vita nel suo « modo oggettivo »: il *mondo* come campo oggettivo del « desiderio ». L'« unità » delle diverse coscienze, che si realizza in questo spiegarsi, viene ora determinata in modo più preciso come « riconoscimento » nel « fare » (e quindi fin da principio non sul filo conduttore di categorie gnoseologiche!).

Come inizio della spiegazione Hegel assume il risultato del precedente sviluppo del concetto di vita: « Vi è per l'autocoscienza un'altra autocoscienza; essa è *uscita da sé* » (140). Questo essere-uscita-da-sé significa in primo luogo di nuovo la perdita dell'essenzialità dell'autocoscienza, la sua non-vera esistenza immediata, in quanto cioè essa è se stessa con un « altro » e cerca nella spiegazione

con questo altro il suo « appagamento ». In secondo luogo esso significa un perdere e respingere l'essenzialità dell' a l t r o, in quanto cerca nell'altro soltanto la sua propria negatività e il suo proprio appagamento: vede « non l'altro come essenza, bensí s e s t e s s o nell'altro » (ibid.). Questa perdita dell'essenzialità nell'opposto immediato stabilisce al tempo stesso positivamente il corso della spiegazione come un diventare necessariamente essenziale a se stesso; il che, a sua volta, ha un « duplice significato »: l'autocoscienza è costretta a « superare » l'altro che gli si oppone come « essenza indipendente » per poter tornare a se stessa; in tal modo essa supera il suo p r o p r i o esser-fuori-di sé, e al tempo stesso restituisce all' a l t r o la sua essenzialità, lo lascia libero per il suo proprio essere indipendente. Infatti essa si era imbattuta appunto nell'essenzialità dell'altro allorché nell'altro aveva visto e cercato soltanto se stessa; — se pertanto ora supera il suo esser-fuor-di-sé nell'altro, si ritira per cosí dire da esso, « lascia quindi l'altro nuovamente libero » (141).

Nel « doppio movimento » della liberazione dell'altro e del « ritorno in se stessa » si manifesta l'essenziale e illacerabile limitazione delle diverse autocoscienze, che forma l'accadere in forma di « noi » della vita: i due movimenti non si presentano in modo da accordarsi, né si collegano, bensí l'uno *è* l'altro, il « fare dell'uno ha esso stesso il duplice significato di essere tanto il fare proprio, quanto il fare dell'altro; giacché l'altro è parimenti indipendente, chiuso in se stesso, e non è nulla in lui che non sia in virtú di lui stesso » (141). Appare che « ciò che deve accadere »: il vero appagamento come realizzazione dell'essere dell'autocoscienza, « può èffettuarsi soltanto in virtú di entrambi ».

L'accadere in forma di « noi » della vita, la spiegazione in cui si compie il reciproco « riconoscimento », è quindi un « f a r e ». La vita realizza il senso del suo proprio essere e poi anche la sua sostanzialità: l'inverare e il far sussistere ogni ente, soltanto nel f a r e, nella concreta spiegazione reale con se stessa e con il mondo. Il concetto hegeliano del fare ha una peculiare acutezza che non può essere

trascurata. In esso trova chiara espressione la contrapposizione del pieno concetto di vita a ogni costituzione trascendentale del mondo; al tempo stesso però questo fare non indica affatto una opposizione al conoscere, al sapere e simili; tanto è vero che per Hegel proprio il fare è soltanto un fare conoscente, « spirituale »: un operare condotto dal vero sapere e riconducente al vero sapere. Ritorneremo ancora piú spesso sul concetto del fare.

Lo spiegarsi fra le diverse coscienze comincia col contrapporsi immediato dei diversi individui. Ogni autocoscienza si trova nell'estrema immediatezza della vita: essa è « semplice esser-per-sé », che si può mantenere identico a se stesso solo mediante l'« esclusione » di ogni altro; essa è semplicemente « singola »; la sua individualità immediata è per essa l'unico elemento essenziale, di fronte a cui ogni altro ha il valore di « oggetto inessenziale indicato col carattere della negatività » (142). Già prima (cfr. sopra p. 288) Hegel aveva caratterizzato l'esistenza immediata dell'individuo desiderante come il semplice « modo oggettivo » della vita; questa definizione ricompare ora per indicare la non-verità di tale reciproca contrapposizione. Dice Hegel: gli individui direttamente contrapponentisi sono « gli uni per gli altri nel modo di oggetti comuni »; senza la mediazione della conoscenza e del comportamento, essi si considerano reciprocamente come due cose. Essi non comprendono dove si trovino, perché si trovino là, che cosa debbano fare, « che cosa debba accadere » in questa posizione; essi sono « coscienza sommersa... nell'essere della vita », vale a dire sono caduti in potere dell'immediata fortuità della vita, non si possono sottrarre ad essa, non possono « mediare » questa fortuità con la loro essenza (142).

A questa immediateza e non-verità della vita Hegel contrappone ancora una volta la peculiarità e verità del suo essere, indicando cosí la direzione dell'intero corso della storia dell'autocoscienza. L'immediatezza e « modo oggettivo » dell'autocoscienza è la perdita estrema della sua essenza, giacché è in sé l'« assoluta mediazione » di ogni im-

mediatezza (145), l'« assoluta astrazione » di ogni oggettività (142), l'« essere puramente negativo della coscienza identica a se stessa ». In questa peculiarità l'autocoscienza è essenzialmente libertà (143): possibilità di sottrarsi a « ogni momento » della vita, di negare ed accogliere ogni fortuità, di mediare con la propria pura identità ogni « determinatezza » trovata o sopravveniente. E questa libertà è a sua volta soltanto nella « dimostrazione » e « presentazione »: essa deve essere sempre dimostrata, conquistata e mantenuta; l'autocoscienza è libera soltanto in un continuo porsi, mantenersi, lasciarsi accadere. Essa si deve « mostrare » in ciò che essa è, si deve disimpegnare e « impegnare », « cimentare nella lotta mortale ». « Ed è solo l'impegno della vita ciò per cui la libertà è dimostrata e per cui risulta che per l'autocoscienza l'essenza non è costituita dall'essere, non dal modo immediato in cui essa si presenta, non dal suo esser sommersa nella propagazione della vita e che in essa non c'è nulla che non sia momento evanescente; risulta cioè che la vita è soltanto puro esser-per-sé » (143). Riguardo a quest'ultima libertà della vita Hegel può dire che l'essere dell'autocoscienza consiste appunto nel « non esser legata ad alcuna determinata esistenza », nel « non esser legata alla vita » (ibid.), che quindi il vero essere della vita è appunto la libertà della vita. La definizione dell'essere della vita come l'altro della vita, come « autocoscienza » trova qui la sua ultima giustificazione.

Abbiamo fatto notare nella prima parte (cfr. sopra p. 115 sg.) come con la categoria di « realtà » si manifestasse al tempo stesso l'ultimo significato dell'essere, non mostrato da Hegel nella *Logica* stessa, cioè l'esser-reale come mostrarsi, presentarsi, rivelarsi, mettersi in luce. Così Hegel aveva interpretato anche il concetto aristotelico di ἐνέργεια. Ora, questo spunto riceve già dall'essere della vita una prima giustificazione. Nell'orientamento della vita secondo l'essere il modo di autorealizzazione peculiare alla vita si presenta allo sguardo come il piú autentico senso dell'essere. La realtà della vita è un risultato completamente raggiunto: un manifestarsi e presentarsi delle proprie possibi-

lità. Mediante il suo sapere e la sua libertà la vita si colloca nel-l'esistenza, si mantiene nell'esistenza. Siccome in questo sapere e in questa libertà essa si può procurare di volta in volta la sua esistenza immediata, si comporta essenzialmente nel suo accadere come se stessa, in ogni esser-altro rimane identica a se stessa.

A questo punto ci dobbiamo spingere ancora piú innanzi per far vedere tutta l'importanza delle determinazioni qui date del vero essere della vita. La « verità » e l'« essenza » dell'autocoscienza consistono nella libertà dell'« assoluta mediazione », dell'« assoluta astrazione » e dell'« assoluta negazione » di ogni immediatezza. Finché ora si tratta dell'esposizione dell'accadere autocosciente della vita, l'immediatezza è di volta in volta una « esistenza determinata », un « modo oggettivo » dell'esistenza, un « essere sommersa nella propagazione della vita ». Se pertanto questa vivente e come tale oggettiva immediatezza dell'« esistenza determinata » deve essere superata e mediata con la libera autocoscienza, questa immediatezza è essa stessa vita diventata oggettiva, è già essa stessa la « propagazione » e « negatività » di una altra vita. Ciò che quindi la libera autocoscienza media con se stessa è già da un lato la « formazione » di un'autocoscienza; la mediazione è eminentemente una mediazione storica in cui una vivente autocoscienza si collega consapevolmente con altre viventi autocoscienze. L'esistenza oggettiva che di volta in volta viene mediata è un'esistenza storica! L'« elemento mediatore » che la libera autocoscienza ha « fra lo spirito universale e la sua singolarità » è « il sistema delle formazioni della coscienza come una vita dello spirito ordinantesi alla totalità, — il sistema che qui viene considerato, e che ha la sua esistenza oggettiva come storia universale (223; la spaziatura è mia). Mediante il concetto di storia Hegel fissa il confine fra la vita organica della natura e la vita dell'autocoscienza: nella sua mediazione assoluta l'autoscienza ha « storia », — « ma la natura organica non ha storia; dal suo universale, dalla vita, essa cade direttamente nella singolarità dell'esistenza e i momenti della singola determinatezza e della singola vitalità producono il divenire solo come movimento contingente... » (223). È questo uno dei passi in cui Hegel spiega nella forma piú serrata perché la *Fenomenologia dello Spirito* abbia necessariamente un carattere di storia universale. Torneremo ancora su questo punto, —

ora si tratta anzitutto di interpretare l'accadere immediato della vita avente il carattere del « noi ».

Gli individui che ancora si contrappongono in modo immediato, spinti dal desiderio, debbono necessariamente dimostrarsi e presentarsi nella loro libertà e verità come « puro esser-per-sé », « diventare essenziali » a se stessi nella loro essenza.

Il modo immediato di spiegazione dei diversi individui è una « lotta per la vita e la morte », giacché non si tratta qui di un qualche ente, di un qualche possesso oggettivo, bensí dell'essere dell'individuo stesso. La libertà dell'autocoscienza è libertà da ogni e per ogni oggettività in generale, da ogni e per ogni « esistenza determinata »; anzi libertà dalla vita e per la vita in genere (cfr. sopra p. 300), in quanto la vita è essenzialmente immediatezza, oggettività, negazione del « puro esser-per-sé ». Siccome la libertà dell'autocoscienza non è una qualche negazione, bensí la « negazione assoluta », l'individuo si deve necessariamente spingere fino alla negazione della vita in genere per potersi dimostrare e presentare come « puro » sé. E siccome nella immediatezza del contrasto la negazione del puro sé si mostra essenzialmente nella persona dell'« altro », ogni sé tende « alla morte dell'altro » e « mette in gioco » la sua propria vita « per questo » (143).

Questa mediazione e dimostrazione del sé nel tendere alla morte dell'altro è tuttavia soltanto l'apparenza di una mediazione e dimostrazione, anzi questa libertà è la vera mancanza di libertà. Infatti, nella lotta suscitata dal desiderio immediato l'altro non è superato, bensí semplicemente distrutto; non è preso nella sua « essenza » come egli *è*, bensí come « semplice ente », come « cosa » (144). La libertà e unità con se stesso, che l'individuo raggiunge mediante la morte dell'altro, è soltanto qualcosa di « morto »; affinché sia viva, l'altro deve essere conservato proprio nel suo essere come il necessario opposto del sé; gli individui debbono

liberarsi reciprocamente in cosciente mediazione (cfr. sopra p. 297 sg.), « riconoscersi ». Qui però gli individui « non si danno e si ricevono reciprocamente attraverso la coscienza, ma si lasciano reciprocamente liberi in modo indifferente, come se fossero cose » (144).

Poiché in tal modo, nella lotta immediata per la vita e la morte, il desiderio del sé rimane, conformemente alla propria essenza, di necessità inappagato, il sé fa l'« esperienza » di aver male usata e male intesa la libertà del puro esser-per-sé, di avere come elemento essenziale non solo la pura autocoscienza, bensí « la v i t a per esso cosí essenziale come la pura autocoscienza » (145; la spaziatura è mia). Nel suo desiderio immediato il sé ha usato la libertà soltanto come libertà d a l l a vita, mentre essa è tale solo come libertà p e r la vita: come volontaria « esistenza » nella determinatezza, come volontario esser-per-altro. « Vita » nella contrapposizione alla « pura autocoscienza » significa qui vita come essenziale esser-per-altro, come essenziale « esistere » per altro, come « forma che è », come qualcosa « per un altro »; — « la vita ovvero l'essere per un altro » dice brevemente Hegel a questo riguardo (145). La vita come è essenzialmente autocoscienza pura, cosí è anche « coscienza c h e è, ovvero coscienza in forma di cosa »; come essa è essenzialmente indipendenza, cosí è anche non indipendenza. Il rinvio ontologico a qualcosa di altro, l'esser-per-altro era già stato fissato fin da principio nell'esplicazione del concetto di vita (cfr. sopra p. 283); solo in questo esser-per-altro e con questo esser-per-altro si può realizzare la libertà e vera indipendenza della vita.

L'autocoscienza, che rimaneva incompiuta nella lotta per la vita e la morte, ha certamente vissuto l'esser-per-altro nella sua essenzialità, ma in tal modo i due « momenti » della vita non sono ancora mediati e uniti, non è ancora « risultata » la loro « riflessione nell'unità ». Il riconoscimento dell'essenziale non libertà e non indipendenza della vita si suddivide quindi in « due forme opposte della coscienza », in due diversi individui autocoscienti, i quali

non si oppongono piú nella lotta per la vita e la morte, né si vogliono distruggere, ma riconoscono di dover contare gli uni sugli altri, di essere ugualmente « essenziali » nella totalità della vita; ciascuno di essi però, per se stesso, non si è ancora dato l'uno la sua indipendenza, l'altro il suo esser-per-altro. In questo modo la vita accade come un implicarsi e un opporsi di individui « indipendenti » e « non-indipendenti », dei quali uno è soltanto esser-per-sé, l'altro soltanto esser-per-altro: come rapporto d'implicazione e opposizione fra padrone e servo.

Nel rapporto di dominazione e servitú la vita che si attua in forma di « noi » ha spezzato per la prima volta la sua immediatezza: in cosciente e libera mediazione si uniscono fra loro le diverse coscienze individuali e l'autocoscienza si unisce con il mondo oggettivo. Si realizza cosí in una prima maniera la vita come « mezzo universale » e « sostanza universale » dell'ente: in un accadere realmente concreto, in virtú dell'unità unificante dell'autocoscienza vengono « formate » e portate all'« esistenza » tanto ogni « altra » autocoscienza quanto ogni oggettività che si incontra.

Il risultato decisivo del rapporto fra dominazione e servitú consiste nella concreta vivificazione del mondo (oggettivo): nel « lavoro » gli oggetti vengono spogliati del loro puro carattere di cose; in quanto elaborati diventano forme della vita e come tali intesi e colti dall'autocoscienza. Il processo del « lavoro » è la concreta determinazione di quell'affermarsi dell'oggettivazione che Hegel aveva messo in luce come un rapporto fondamentale della vita (cfr. sopra p. 289 sgg). Esso avviene in virtú della autocoscienza che vive essenzialmente nell'oggettivazione ed è essenziamente coscienza non indipendente: avviene in virtú dell'essere del servo.

L'essere del servo viene determinato fin da principio in relazione al suo comportamento verso l'oggettività delle cose: il servo è una coscienza « alla cui essenza appartiene l'essere sintetizzata con l'essere indipendente

ovvero con le cose in generale » (145). Questa « sintesi » è propriamente tale che la natura delle cose è la « catena » da cui il servo non può « astrarre » nella spiegazione con l'« altro ». Egli non si può rendere libero (né nel senso positivo della libertà interiore, né nel senso negativo della libertà esteriore); egli non è indipendente rispetto alle cose, anzi ha addirittura « la sua indipendenza nella natura delle cose » e non nel suo puro esser-per-sé; giacché egli è ciò che è solo in virtú delle cose che egli ha oppure non ha (146). Il servo non può « venir a capo » delle cose, esse non sono in suo potere, ma in potere di un altro, di fronte al quale egli non le può né « distruggere », né « godere »; egli semplicemente le « l a v o r a » per un altro. Il lavoro è ora al tempo stesso il rapporto fondamentale dell'autocoscienza con le cose, mediante il quale queste vengono superate come oggettività semplicemente negativa e vivificate, anzi in maniera tale che esse in questa vivificazione, in quanto elaborate, acquistano proprio per la prima volta la loro « realtà »: ricevono la « forma » in cui esse diventano e rimangono reali.

Inizialmente vengono spiegati i caratteri negativi (considerati dal punto di vista del servo) del lavoro: si mostra come il lavoro del servo appaghi il desiderio del padrone. Questo desiderio doveva necessariamente rimanere inappagato finché si dirigeva a una cosa indipendente, condizionante il desiderio e necessariamente presupposta da questo (cfr. sopra p. 289 sg.). Questa immediatezza del desiderio è però mediata ora in una prima maniera nel rapporto fra padrone e servo. Il padrone ha « inserito » il servo fra il desiderio e la cosa (146): egli è in rapporto con le cose ancora soltanto attraverso la mediazione del servo. Gli oggetti del suo desiderio non sono piú indipendenti, bensí lavorati dal servo; essi gli vengono offerti non piú come indipendenti. Il padrone non ha piú bisogno di produrli e di prepararli sempre di nuovo; il servo, cioè la coscienza di un a l t r o, lo fa per lui. Cosí il padrone può « venir a capo » delle cose, può soddisfarsi nel « godimento » delle cose.

Attraverso questa mediazione fra l'autocoscienza e le cose è stata anche stabilita in una prima maniera la relazione di una autocoscienza con l'altra. Padrone e servo non si oppongono piú direttamente nella lotta per la vita e la morte: fra loro sta un *medium* mediatore: le cose lavorate; « il padrone è in relazione col servo indirettamente, mediante l'essere indipendente » (145). Nella lotta per la vita e la morte, come risultato della quale si realizzò il rapporto fra dominazione e servitú, il padrone ponendo in gioco la propria vita, si è dimostrato e presentato come « potere su questo essere »; ma questo « essere »: le cose che il padrone si era assoggettate erano appunto la « catena » del servo nella quale questi era caduto ed era stato lasciato. In tal modo il padrone, assoggettando le cose, si è assoggettato anche il servo e si è dimostrato di fronte a lui come « puro esser-per-sé »; ma al tempo stesso ha « riconosciuto » il servo nella sua dipendenza; non tende piú a distruggerlo, ma nel soddisfare il suo desiderio fa appunto assegnamento su di lui.

In tal modo il padrone ha raggiunto il « riconoscimento » che era richiesto come essenziale per la realizzazione dell'autocoscienza (cfr. sopra p. 291 sg.). Il servo pone se stesso come esser-per-altro, nega egli stesso la sua indipendenza e riconosce nel padrone la sua verità e potenza rendendo noto il suo legame alle cose e lavorando le cose per il padrone. Il servo non può « padroneggiare l'essere e pervenire alla negazione assoluta » (146): egli vive nell'ammissione della sua servitú.

Risulta però chiaro che questo riconoscimento è ancora « unilaterale e ineguale » (147). Il padrone infatti non si è ancora posto come esser-per-altro e non ha ancora riconosciuto nella sua essenza il servo come indipendente esser-per-sé; per lui il servo è necessario soltanto nella sua servitú e inessenzialità; il padrone perviene dunque al compimento soltanto in una inessenzialità. Il servo, da parte sua, è certamente non soltanto esser-per-altro, « catena », bensí, in quanto autocoscienza, in modo parimenti essenziale, puro esser per sé, libertà. Nel carattere

positivo del lavoro, che ora Hegel mette in luce, la servitú diventerà « l'opposto di ciò che essa è immediatamente; rientrerà in se stessa e si convertirà in vera indipendenza » (147). Proprio nella sua estrema mancanza di libertà, ci sarà per il servo l'esperienza dell'assoluta libertà di fronte all'ente, l'esperienza della « verità della pura negatività e dell'esser-per-sé »; proprio nella sua estrema oggettivazione egli spezzerà per se stesso questa oggettivazione, che aveva già spezzato per il padrone nel suo lavoro.

Nella « paura del padrone », con cui si era trovata nella lotta per la vita e la morte, la coscienza servile « ha avuto angoscia non per questa o quella cosa, né in questo o quel momento, bensí per la totalità della sua essenza » (148); il suo e s s e r e stesso si trovava, era stato posto in gioco (cfr. sopra p. 302 sg.). Quest'angoscia ha spinto la sua vita nel « puro movimento universale », nell'« assoluto fluidificarsi di ogni esistenza »: la permanenza e indipendenza delle cose, in cui il servo unicamente viveva, è ormai vacillante; in tal modo la sua coscienza « si è intimamente dissolta, ha tremato nel profondo di se stessa, e tutto ciò che era fisso ha vacillato in essa » (148). La stabile oggettività della sua vita e del suo mondo è finita in un « puro movimento universale », il « modo oggettivo » del suo essere è perduto, ma da questo perdersi, nell'angoscia assoluta è emersa la vera dimensione della sua essenza; in questo perdersi la sua autocoscienza è per la prima volta diventata reale: la libertà dell'assoluta negatività, il puro esser per sé.

Innegabile è fin nell'espressione verbale la somiglianza di questa caratteristica con l'esposizione del dissolversi del rigido mondo oggettivato del comune intelletto nel « mondo rovesciato » della filosofia e la comparsa dell'« assoluto » dal « nulla » di questo mondo, quale era stata esposta da Hegel nella *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems* (cfr. sopra cap. I). Anche nella prima definizione dell'« assoluto » ivi data interviene l'originario concetto fondamentale della v i t a .

Tuttavia la dissoluzione avvenuta nella « paura del padrone » si fondava sul semplice « sentimento della potenza assoluta »; appunto in quanto semplicemente sentita, essa è soltanto « la dissoluzione in sé », non ancora la dissoluzione liberamente realizzata, che come verità della coscienza servile è diventata per questa reale in quanto tale. Questa realizzazione avviene per la coscienza servile nel lavoro: « mediante il lavoro essa... perviene a se stessa » (148). Prima si era mostrato come il lavoro non potesse per il servo superare l'indipendenza della cosa: la cosa rimaneva sottratta al suo potere; la pura negazione del carattere di cosa era riservata al padrone che ne usufruisce. Ora risulta che appunto per il fatto che « l'oggetto ha l'indipendenza per il lavoratore stesso », si conserva e non viene consumato nel godimento, il lavoratore diventa indipendente nell'oggetto da lui lavorato, perviene alla realtà, diventa reale. Il lavoratore, siccome l'oggetto del suo lavoro diventa realtà in quanto elaborato da lui, perviene egli stesso alla realtà in quest'oggetto reale; « la coscienza lavoratrice giunge cosí all'intuizione dell'essere indipendente come intuizione di se stesso » (149).

A questo risultato il lavoro tende in quanto è una attività « elaboratrice », « formatrice ». Il lavoro, elaborando e formando la natura delle cose, attua la realtà e l'esistenza delle cose stesse, mentre il desiderio del padrone che ne usufruisce non fa che consumare, far scomparire la realtà. Alla soddisfazione del godimento manca « il lato oggettivo o la sussistenza. Il lavoro invece è desiderio frenato, sparizione ritardata: ovvero esso forma. Il rapporto negativo con l'oggetto diventa (nel lavoro) forma di esso, diventa qualcosa di permanente » (148). L'oggetto lavorato si trova e rimane nella « forma » che il servo lavoratore gli ha dato; la realtà della cosa non *è* nient'altro che l'« attività formatrice » del lavoratore. Cosí la coscienza servile « si esteriorizza nel lavoro e passa nell'elemento della permanenza » (149). In tal modo essa spezza anche la potenza

esclusiva del padrone, la elimina lavorando. Le cose che il servo deve lavorare gli sono date inizialmente come soggette al potere del padrone; questa è la « forma » in cui egli le riceve. Ma lavorandole egli elimina questa « forma estranea », « contrapposta »; egli supera l'elemento semplicemente « negativo » di fronte al quale ha tremato. Il lavoratore « distrugge... questo elemento negativo estraneo, si pone come tale nell'elemento della permanenza e diviene cosí per se stesso qualcosa che è per sé » (ibid.). L'oggetto lavorato non è piú per lui qualcosa di estraneo, « un altro », bensí la sua propria opera, la sua propria realtà raggiunta; in esso egli « ritrova » se stesso. La sua vita, « mediante questo ritrovamento di se stessa in virtú di se stessa, diventa senso proprio appunto nel lavoro, in cui sembrava essere senso estraneo » (149). Egli acquista coscienza del fatto di non essere soltanto esser-per-altro, indipendenza, bensí di essere « se stesso in-sé-e-per-sé » appunto nella mancanza d'indipendenza.

La vita, quale si attua nel rapporto fra dominazione e servitú, ha raggiunto la prima forma immediata della sua realizzazione come « *medium* universale » e « sostanza », come ciò in cui e per cui l'ente ha il suo reale sussistere, che è « onnipresente » in ogni ente (cfr. sopra p. 274 sgg.). Essa inizialmente si è posta come elemento intermedio fra il semplice « io puro » e la pura oggettività (delle « cose »): le cose desiderate e lavorate sono diventate reali nella « forma » della vita e rimangono operanti come forme della vita; esse hanno nella vita il loro vero « sussistere » e « permanere », la loro sostanza. Siccome desiderio e lavoro sono gli atteggiamenti fondamentali della vita di fronte all'ente oggettivo (cfr. sopra p. 288 sgg.), in questa maniera tutti gli oggetti (le cose) che la vita incontra vengono mediati, vivificati (non solo i « beni » e simili). Desiderio e lavoro vanno presi in tale estensione e profondità concettuale da poter fungere da categorie della vita; solo cosí è possibile che essi — in accordo con la loro posizione sistematica nella *Fenomenologia* — riuniscano in sé tanto i modi della « coscienza »

ad essi anteriori (certezza sensibile, percezione, intelletto) quanto i successivi modi della « ragione » (ragione osservante, legislatrice, controllante le leggi).

La determinazione fondamentale di queste categorie, abbracciante tale estensione, è il concetto del « fare ». Fare è l'unità vivente di sapere e di agire, nella qual definizione sapere significa coscienza del sé e agire il reale fare accadere del sé. Fare è essenzialmente « cambiamento » e « produzione ». Ogni fare « intraprende » un cambiamento (196), cambia qualcosa nell'ente stesso che esso fa, esce da ogni stato momentaneo, lo « rovescia ». Questo reale « rovesciare e cambiare » (146) è per Hegel un momento cosí decisivo della vita che egli appunto per questo distingue la « natura dell'autocoscienza » come vita dal semplice « pensiero » (ibid.). La vita è, dal punto di vista ontologico, « rovesciamento e cambiamento », giacché la vita rovescia e cambia non già qualcosa, bensí in questa attività « produce » se stessa, — essa è soltanto come producentesi. Il concetto del prodursi concretizza l'accadere della vita come presentarsi e dimostrarsi, come apparire (cfr. p. 300 sg.). Nel suo grado supremo, pertanto, il fare produttivo è soltanto il « tradurre » i singoli « contenuti » del sé « nell'elemento oggettivo » in cui diventa realtà (482); e cosí Hegel può riassumere il fare, in quanto determinazione essenziale della vita, nella proposizione: « l'azione però è il reale stesso » (346).

Desumiamo da ciò che la vita, in quanto *medium* e sostanza dell'ente, si può costituire soltanto in un fare (rovesciante e trasformante) la cui prima maniera è stata determinata come « lavoro ». Il secondo risultato decisivo del rapporto fra dominazione e servitú è la fondazione di questo fare nel reciproco « riconoscimento » di diverse autocoscienze: il concreto carattere di questo fare in quanto « noi ». Con la mediazione fra « io puro » e oggettività pura si compie, nella reciproca implicazione e opposizione di dominazione e servitú, la prima mediazione fra i diversi individui nell'unità e universalità della vita. Soggetto dell'accadere della vita non sono piú gli

individui esistenti immediatamente per sé, bensí una prima unità e universalità della reciproca implicazione alla quale gli individui si assoggettano riconoscendosi. (Non è certamente piú necessario far notare che questa mediazione non unisce direttamente degli individui isolati, bensí avviene soltanto sulla base di un'originaria e diretta « sintesi » dell'io e dell'oggettività, nonché di un io con l'altro).

Evidentemente quest'unità e universalità della vita si trova ancora in una situazione di estrema provvisorietà: il carattere di *medium* e di sostanza della vita è ancora incompiuto; né l'unità, né l'universalità sono veramente tali. Il mondo oggettivo, sebbene vivificato, rimane ancora qualcosa di contrapposto, qualcosa di altro dall'autocoscienza; e l'autocoscienza che si realizza in esso trova la sua essenzialità ancora « in modo oggettivo »: essa non è veramente in se stessa, bensí nella sua oggettività, contro la quale essa cerca « di salvarsi e di conservarsi » come sé (175), impadronendosene, consumandola o elaborandola. In tal modo ciò che è importante per la vita come autocoscienza è anzitutto la sua propria « indipendenza e libertà » nei confronti del mondo; essa vive « per se stessa a spese del mondo », di fronte al quale rimane in un rapporto « negativo » (ibid.).

Incompiuta rimane la mediazione anche fra le autocoscienze individuali. Nel rapporto fra dominazione e servitú si trova un'essenziale « ineguaglianza » del riconoscimento, in quanto esser-per-sé ed esser-per-altro rimangono ancora ripartiti fra diversi individui indipendenti: soltanto nella sua inessenzialità (nel « godimento ») il padrone si determina all'esser-per-altro; soltanto « in maniera oggettiva » il servo perviene al suo esser-per-sé. Né l'erompere dell'oggettivazione, né l'unione dei diversi individui sono già pervenuti alla fine.

Capitolo XXII

L'ACCADERE DELLA VITA NELLA SUA STORICITÀ

A) La realizzazione dell'autocoscienza come ragione

Per chiarire l'ulteriore cammino, bisogna ancora una volta far presente sotto quale idea direttrice e in quale contesto la vita è stata sviluppata come autocoscienza. Nella *Fenomenologia dello Spirito* essa si presentava come sviluppo dei modi del « sapere assoluto », e anzi come la verità della « coscienza »: come la prima verità dell'immediato comportamento consapevole. La vita è quindi un modo del s a p e r e (dello spirito); ma i modi del sapere sono i modi dell'essere: movimento dell'unificante identità con se stesso nell'esser altro; il sapere è il modo supremo di questo movimento, in quanto « movimento pensante » (227) e quindi il supremo modo dell'essere. — Ora, questo essere supremo realizzante l'« idea » dell'ente fu considerato fin da principio anche come la « forma universale » dell'ente: esso ha in se stesso il carattere di totalità. L'unità veramente unificatrice unisce o g n i ente ed è identica con se stessa in o g n i esser altro; per questo essere non c'è alcun ente in cui esso stesso non si trovi, che esso stesso non sia e costituisca invece un oggetto contrapposto. L'essere assoluto è « ogni realtà » e può essere assoluto soltanto come « ogni realtà » (cfr. sopra capp. I e XVI). Nel concetto ontologico della vita questi due principi determinanti si sono espressi mediante i caratteri dell'« indipendenza stessa » (la « sostanza » e l'« anima del mondo ») e dell'« onnipresenza » (il « *medium*

universale », il « fluido universale »). Siccome l'essere assoluto è in se stesso movimento, il quale appunto come movimento « assoluto » è realtà in tutti i suoi « momenti », anche l'essere della vita è un accadere che si realizza nelle singole « forme » reali e in esse è di volta in volta soggetto in diversi modi.

Abbiamo seguito questo accadere della vita fino alla forma del rapporto fra dominazione e servitú e abbiamo visto come in tale forma la vita non sia ancora vera identità con se stessa nell'esser altro, né ogni realtà. Siccome ora l'accadere della vita è spinto dal « desiderio » di diventare essenziale a se stesso, la vita deve prodursi, presentarsi, dimostrarsi ontologicamente in ciò che essa propriamente è, deve uscire dalla sua immediatezza e inautenticità, innalzarsi a « forme superiori », che sono tutte forme della vita, fino a che non sia diventata essenziale a se stessa come spirito e non sia pervenuta a compimento.

L'ulteriore movimento della vita si determina anzitutto mediante il tentativo di superare ciò che ancora si oppone nel modo piú immediato alla libertà della coscienza: il mondo oggettivo. Il « rapporto » del sé col mondo era ancora un rapporto essenzialmente « negativo » nella fase della dominazione e servitú (sopra p. 311); poiché la possibilità di una mediazione positiva non si è ancora mostrata (una possibilità che viene aperta soltanto dal sapere dell'autocoscienza in quanto « ragione »), l'autocoscienza cerca la sua libertà ancora contro il mondo oggettivo ch'essa non può dominare: si ritira dal mondo in se stessa « nella semplice essenzialità del pensiero » (152). Essa vuol diventare libera rendendosi libera dal mondo. — Se Hegel tratta ora lo stoicismo, lo scetticismo e la coscienza infelice come forme della libera autocoscienza, non vengono con ciò assunti dalla storia dei semplici dati di fatto, bensí dei dati di fatto storici vengono mostrati come momenti necessari nell'essere della storia. Ad essi tutti è comune « l'atteggiamento negativo verso l'esser altro » (175), e quindi la loro libertà è soltanto una

libertà « astratta », « indifferente verso l'esistenza naturale », « senza il compimento della vita » (153). Anzi, fin dallo inizio era stato affermato come legge essenziale della vita il principio secondo cui essa può acquistare la sua libertà e verità sempre soltanto nell'« esistenza determinata » e mai c o n t r o di essa, sempre soltanto nell'esser-altro e mai contro di esso (cfr. sopra p. 304 sg.). Cosí per questa vita il suo « in sé ovvero la sua essenza rimane qualcosa di altro rispetto ad essa », un « al di là di se stessa » (167), riguardo al quale la vita può sí sapere, può sí comportarsi, mai però realizzarlo come sua propria realtà.

Il successivo passo della vita sulla via della sua realizzazione deve quindi essere segnato dalla conversione del rapporto negativo col « mondo » in un rapporto positivo; appunto cosí Hegel caratterizza il progresso dalla vita come autocoscienza alla vita come « ragione »: « affinché l'autocoscienza sia ragione, il rapporto fin qui negativo con l'esser altro si converte in un rapporto positivo » (175). Domandiamo anzitutto: che cosa significa qui il titolo « ragione » e quale forma concreta della vita si intende con esso?

Era stato sopra mostrato che nell'accadere della vita, dall'immediatezza fino alla completa mediazione, è posta una pluralità di forme reali, che sono sí tutte forme della vita, ma in cui però la vita è ogni volta in forma diversa soggetto dell'accadere. La vita *è* in soggetti diversi, finché essa non è realmente come un tale soggetto che sia in sé e per sé o g n i realtà: cioè come spirito. — Se quindi l'autocoscienza costituisce l'essere della vita, la « ragione » non è allora niente altro, bensí è il medesimo essere, solo in piú alto grado di realizzazione. Hegel parla esplicitamente dell'autocoscienza « come ragione »; egli dice che « l'autocoscienza è ragione » (175). — La vita è essere conoscente, e la funzione dell'unità unificante è essenzialmente un « movimento pensante » guidato e conservato dal sapere, processo spirituale. Le forme superiori della vita sono quindi in se stesse necessariamente forme superiori del s a p e r e ; la possibilità dell'autocoscienza

di passare da un rapporto negativo a un rapporto positivo col mondo viene aperta dal sapere e si esprime in una nuova forma del sapere. Con ciò è stato anzitutto stabilito in modo del tutto generale per quale via la « ragione » si presenta come una forma della vita. Se ci ricordiamo del significato terminologico che il concetto di ragione ha in Hegel, nell'ambito della fondazione ontologica (cfr. sopra cap. I), risulterà manifesta la direzione del progresso al di là della forma della vita quale fin qui è stata. La sostanzialità della ragione poggiava essenzialmente sul suo senso ontologico: unire soggettività e oggettività in modo ugualmente originario; — l'autocoscienza invece era essenzialmente soggettività ancora di fronte a un'oggettività: essa si comportava negativamente nei confronti del « mondo ». Come vedremo, la ragione è essa stessa il mondo, ha positivamente il mondo come il suo mondo. — In qual misura Hegel, nonostante questo orientamento secondo l'idea direttrice del sapere, continui a considerare il senso completo della vita è mostrato dal fatto che la realizzazione dell'autocoscienza razionale si compie ulteriormente nel « fare » e non nel puro conoscere e simili; il concetto di « opera » e di « cosa stessa » in quanto « fare di tutti e di ognuno » è la categoria centrale sotto la quale viene raggiunta l'« essenza spirituale » come la verità della vita [5].

Nello sviluppo dell'accadere della vita come passaggio dall'autocoscienza alla ragione, l'« esser-altro » dell'autocoscienza acquista la sua oggettività e, sotto l'aspetto terminologico, la denominazione di « mondo » (175). In ciò si esprimono due cose: in primo luogo che l'« altro » della vita, l'ente-per-la-coscienza, ha il carattere della

[5] Quando N. Hartmann (*Hegel*, p. 105) dice che con ciò l'indagine passa dall'« analisi » gnoscologica a un « piano » diverso, dato che l'autocoscienza è « fin dall'origine pratica, attiva », questo non va inteso nel senso che la « prassi » dell'autocoscienza si trovi accanto alla « teoria » della coscienza. Come si dovrà ancora mostrare, la prassi dell'autocoscienza è invece in se stessa anche « teoria »: nell'unità e totalità del concetto ontologico della vita si uniscono l'essere teoretico e l'essere pratico.

totalità; ogni ente che si presenta viene inteso e colto come l'altro della vita; non c'è piú in generale alcun semplice « in sé », che esista in modo indipendente per cosí dire fuori della vita e della sua oggettività. In secondo luogo « mondo » significa l'oggettività come totalmente vivificata, desiderata ed elaborata, non piú come semplice oggetto di una coscienza. La prima immediata vivificazione e mediazione dell'ente con la vita, che si è verificata nel rapporto di dominazione e servitú, deve già esser compiuta affinché l'ente in generale come « mondo » possa presentarsi ed esser compreso. L'autocoscienza può « ottenere » soltanto l'ente desiderato ed elaborato: essa lo ha come sua realtà ed è in esso reale. L'autocoscienza deve ora « scoprire » questo suo mondo come suo proprio (175), deve renderlo manifesto in ciò che è: realtà della autocoscienza. Solo il mondo « scoperto » e « compreso » può fornire la base per la completa unità dell'autocoscienza con il suo esser altro; finché il mondo è ancora estraneo all'autocoscienza, e questa solo in modo immediato lo assume come suo, lo desidera e lo elabora, l'autocoscienza rimane col mondo in quel « rapporto negativo ».

Abbiamo visto come nel rapporto fra dominazione e servitú l'affermarsi dell'oggettivazione non poteva essere compiuto. Anche nell'autocoscienza operante di chi lavora l'oggettività non è stata riconosciuta secondo la propria essenza come la realtà dell'autocoscienza; nella cosa lavorata l'autocoscienza del lavorante compariva soltanto come una « forma » aggiunta alla cosa, non ancora come l'« essenza e l'essere-in-sé » della cosa. La scoperta del mondo, che sarà attuata dall'autocoscienza razionale, è al tempo stesso la completa disoggettivazione del mondo: intendere e cogliere il mondo come specifica realtà, verità e presenza dell'autocoscienza. Come siffatto processo Hegel determina ora anzitutto l'accadere della vita nella forma della « ragione »: il mondo dell'autocoscienza diventa « il suo nuovo mondo reale che ha per essa interesse nel suo permanere, come prima ne aveva soltanto nel suo scomparire; poiché il sussistere del mondo diventa per

essa la sua propria verità, la sua propria presenza; la coscienza è certa di avere in esso soltanto esperienza di se stessa » (175). La realizzazione dell'autocoscienza in quanto sostanza onnipresente si compie nel mondo scoperto del suo operare (il carattere di questa realtà viene definito in seguito mediante il concetto di « opera »), e il « permanere » di questo mondo è soltanto la peculiare « verità e presenza » dell'autocoscienza operante.

Già da questa caratterizzazione anticipata diventa chiaro che la realizzazione dell'autocoscienza, a cui qui si allude, ha in vista l'accadere storico della vita[6]. E anzi lo ha in vista non come un singolo modo dell'essere accanto ad altri; infatti ciò che qui accade è la realizzazione della vita come « spirito » e quindi l'« essere assoluto » e l'onnipresente sostanza dell'ente in generale. All'accadere storico viene qui attribuito già all'inizio il carattere di totalità: con la realizzazione dell'autocoscienza nella sua storia, anche il « mondo » perviene contemporaneamente alla sua realtà; il sussistere del mondo viene scoperto come la verità e presenza dell'autocoscienza. La realizzazione storica della vita accoglie nel suo accadere tutte le regioni dell'ente, fa incontrare ogni ente nella sua storicità.

Solo a partire da Hegel questa totalità come carattere ontologico della storicità diventa il fenomeno fondamentale, difficilmente rimesso in questione, dell'accadere storico! Questo carattere si annuncia attraverso la denominazione « mondo » in-

[6] R. Kroner fa rilevare giustamente la necessità oggettiva che doveva condurre Hegel alla storicità della vita fin dal momento in cui, in luogo dell'autocoscienza trascendentale dell'appercezione pura, si venne a trovare al centro della fondazione l'intero essere della vita: « Nel momento in cui il soggetto della vita vissuta non è piú inteso soltanto astrattamente, come in Kant, Fichte e Schelling, ma il suo contenuto concreto di esperienza vissuta diventa oggetto della conoscenza filosofica, la questione deve diventare quella del rapporto di questo contenuto vissuto dall'individuo con il contenuto di esperienza vissuta dall'umanità in generale, cioè del contenuto storico » (op. cit. II, 377; la spaziatura è mia). In tal modo è indicata l'intima opposizione della *Fenomenologia dello Spirito* alla *Critica della Ragion pura.*

dicante il campo ontologico della storia, che si presenta quasi da sé in ogni riflessione intorno al senso ontologico dell'accadere storico: « mondo morale » in Ranke e Droysen, « mondo spirituale » in Dilthey e altri.

Se è vero che la realizzazione dell'autocoscienza è in se stessa una realizzazione storica, allora anche la forma in cui è il soggetto di questa vita deve necessariamente essere una forma storica. Ed effettivamente Hegel conclude lo sguardo preliminare alla realtà dell'autocoscienza razionale con il concetto di popolo libero! « Nella vita di un popolo il concetto dell'attuazione della ragione autocosciente... ha davvero la sua completa realtà » (265), « in un popolo libero la ragione è quindi veramente realizzata » (267).

Ma già all'inizio della sezione « ragione » Hegel fa un accenno alla storicità come carattere fondamentale della realizzazione dell'autocoscienza. L'autocoscienza è in verità « ogni realtà » anzitutto per il fatto che si presenta e dimostra come tale, che diventa ogni realtà (176). Il presentarsi e dimostrarsi, che era già stato piú volte messo in luce come essenza della vita, viene ora reso esplicito nel riferimento alla storicità. L'« esistenza » immediata dell'unità di autocoscienza e mondo è solo un'« astrazione » la cui « essenza ed essere-in-sé » è soltanto « il movimento del suo esser-divenuto » (177). Nel suo particolare « rapporto con l'esser-altro », col « mondo », e quindi nella sua realizzazione, l'autocoscienza dipende dal « grado » di volta in volta raggiunto « dallo spirito del mondo che diventa cosciente ». La realizzazione è in se stessa un render cosciente il divenuto; la realtà dello spirito dipende da ciò « che esso è già divenuto o che è già in sé » (ibid.). Il modo di questa dipendenza non è ancora chiarito, — in ogni caso però l'essere dello spirito del mondo dipende dal diventar cosciente del suo esser divenuto.

La tesi della realizzazione dell'autocoscienza razionale nella vita storica (del popolo) compare per la prima volta nello sguardo preliminare, ma non è ancora sviluppata. Pri-

ma della trattazione esplicita della vita storica nella *Fenomenologia* si trova la grande sezione sulla « ragione osservante », che apparentemente interrompe il corso dello svolgimento con qualcosa di completamente nuovo. Il suo tema è l'« osservazione della natura e dell'autocoscienza » — si trovano qui trattazioni sull'osservazione dell'organico e dello psichico, su leggi logiche e psicologiche, sulla fisiognomica e la frenologia! Che cosa significa l'accoglimento di siffatti temi a questo punto?

La ragione osservante realizza anzitutto nel sapere la possibilità di un rapporto p o s i t i v o dell'autocoscienza col mondo, in quanto supera l'oggettività in generale come « essenza ed essere-in-sé ». Essa riconosce le « cose » come semplici momenti di una « legge », della cui unità semplice esse sono semplici « differenze » (225); la dispersa diversità che costituisce « la forma delle cose » viene mantenuta, guidata e « compresa » dall'unità e universalità della legge. La ragione osservante rende quindi manifesta l'essenza delle cose come una realizzazione del « concetto », come un modo dell'essere concettualmente pensante, e quindi come essere del suo essere. Ciò che si contrapponeva all'autocoscienza sempre ancora in modo immediato come il suo « negativo »: la forma dell'oggettività stessa, è in tal modo superato; per l'autocoscienza della ragione osservante « l'immediato in generale ha la forma di alcunché di superato », « cosicché vale soltanto piú come aspetto superficiale il cui interno e la cui essenza sono l' a u t o c o s c i e n z a m e d e s i m a » (263).

Quest'ultimo punto distingue in modo essenziale la ragione osservante dalla semplice « coscienza », come verità della quale si era già presentata la comprensione delle cose sotto l'unità e universalità della legge (cfr. sopra p. 272 sg.). La « coscienza » non aveva potuto superare l'oggettività come tale: questa rimaneva come il suo negativo, il suo altro, il suo elemento estraneo; in quest'oggettività la coscienza non trovava se stessa. E in tal modo non si p o t e v a trovare perché solo il fare desiderante ed operante della vita prepara il terreno per questo superamento, in

quanto media l'oggettività con il concreto accadere della autocoscienza e la rivela come s u o mondo.

Il superamento « teoretico » dell'oggettivazione, che la ragione osservante deve compiere, avviene sulla base del mondo già desiderato ed elaborato. In tal modo è data un'altra differenza essenziale fra la « coscienza » immediata e questa ragione: per la ragione osservante « l'essere ha fin da principio il significato del s u o » (182). Esso osserva il mondo come il suo mondo, il quale, conformemente al suo essere-in-sé, è per esso; la sua osservazione si trova completamente nella certezza di scoprire con la « scoperta » del mondo se stessa. La vita è in senso eminente s o g g e t - t o di questo accadere: mentre con la « coscienza » immediata le sue esperienze semplicemente « accadevano », l'autocoscienza razionale instaura « le osservazioni e l'esperienza m e d e s i m a » (ibid.; la spaziatura è mia), essa c e r- c a ciò che la « coscienza » immediata poteva soltanto trovare. Le conoscenze della ragione osservante sono già un'opera del cosciente presentarsi e dimostrarsi della vita: la ragione « mira a sapere la verità, a trovare come concetto ciò che per l'opinare e il percepire è una cosa, cioè mira ad avere nelle cose soltanto la coscienza di se stessa » (ibid.).

In relazione a questo lavoro si può prescindere da un'interpretazione di questa parte della *Fenomenologia*, tanto piú che la concezione della « natura » come una realizzazione del « concetto », come un modo dell'essere concettualmente pensante, è stata esposta nella prima parte a proposito del relativo capitolo della *Logica*. Si tratta soltanto ancora di stabilire il posto sistematico della « ragione osservante » nell'ambito dello sviluppo dell'essere della vita.

Il superamento « teoretico » dell'oggettività della natura mediante la conoscenza della ragione osservante è un processo fondamentale della vita stessa, giacché è soltanto un modo della disoggettivazione che è la vita stessa e che deve verificarsi quando la vita in generale si realizza nel suo « mondo » e con il suo « mondo ». Ma come l'in-

nalzamento della cosa a concetto non si trova semplicemente e direttamente all'inizio della vita che si realizza, ma presuppone la mediazione di autocoscienza e mondo nel rapporto di dominazione e servitú, desiderio e lavoro, cosí la ragione osservante non significa già il compimento di questa realizzazione. Già dall'interpretazione della *Logica* sappiamo come il « concetto » sia realizzato nella natura soltanto imperfettamente. Il modo in cui l'essere concettualmente pensante è come natura: una realizzazione mediatrice del vero essere, soltanto necessaria, verificantesi in sé e non ancora libera per sé, — rinvia da se stesso all'essere concettualmente pensante della libera autocoscienza come suo proprio compimento.

Alla regolarità della natura inorganica manca la riflessione-in-sé: il comportarsi (come sé), l'unificare nell'unità. La natura inorganica è di nuovo « soltanto questa semplicità riflessa in sé »: non si dispiega da se stessa nelle sue differenze, non si specifica da se stessa nelle sue particolarità singole per riaccoglierle ugualmente nella sua universalità identica a se stessa. Cosí a ogni accadere naturale manca la libertà essenziale su cui poggia il senso dell'essere in quanto pensiero concettuale; « l'osservazione trova questo libero concetto... soltanto nel concetto medesimo esistente come concetto, ovvero nell'autocoscienza » (225). — Come prima l'ente oggettivo si era per cosí dire concentrato intorno all'autocoscienza desiderante e lavorante, mediante la quale acquistava per la prima volta « consistenza », cosí ora la « natura » si concentra intorno all'autocoscienza teoretica razionale come intorno alla sua effettiva verità e perfezione.

Ma anche questa libera autocoscienza non è essa stessa « natura », esistente nella « forma di cosa »: come « corpo » e nel mondo del suo corpo? L'opposizione fra l'autocoscienza come tale e il mondo oggettivo come tale, la quale era stata unificata e conciliata nell'accadere della vita, interviene nella vita di ogni singola autocoscienza; essa deve ancora essere unificata e conciliata nella stessa individualità singola di volta in volta data.

Nell'esplicazione della struttura fondamentale della vita, l'unità della sua infinita identità con se stessa nell'esser altro era stata ulteriormente determinata come l'azione infinita dell'autocoscienza: autopresentazione e autodimostrazione sviluppantesi e producentesi (cfr. sopra p. 300 sg.), la quale accoglie mediandola ogni sopravveniente determinazione dell'« esistenza » nell'autocoscienza e la fa accadere come sua propria azione. Come siffatta azione propria vengono ora (225-263) presentati anche il particolare corpo e il mondo corporeo dell'individuo. A dire il vero, ogni autocoscienza è « essere determinato originario » (232): essa prende origine da una determinatezza esistente in cui semplicemente si trova, che essa non ha prodotto, che è il suo essenziale « non aver fatto » (ibid.). Tuttavia costituisce appunto l'essere della vita il porre come prodotta, procurata, ottenuta quest'immediata originarietà trovata; solo in quanto « risultato » di tal genere l'individualità è reale. Prima di quest'azione che l'ottiene, non sono in sé « realtà » né l'individualità per sé né il mondo di essa, bensí sono semplice « astrazione ». « L'individualità è ciò che è il suo mondo in quanto mondo suo; essa stessa è la cerchia del suo agire, in cui essa si è presentata come realtà, è semplicemente l'unità dell'essere già dato e dell'essere prodotto » (231).

Ora è piú chiaro in quale direzione l'autocoscienza troverà il suo « positivo » rapporto col mondo e in qual misura sulla base di questo rapporto la vita come autocoscienza possa diventare « ogni realtà ». Il rapporto positivo col mondo è diventato reale quando l'autocoscienza ha realizzato e compreso il mondo come opera sua. « Il mondo esistente in sé » e l'« individualità che è per sé » allora non si escludono piú (231): il mondo è l'azione reale dell'individuo, mentre l'individuo da parte sua « è soltanto ciò che esso ha fatto » (232). Tanto il concetto d'individuo quanto il concetto di azione subiranno tuttavia, riguardo a questo accadere, ancora una trasformazione essenziale, in quanto entrambi vengono fondati e innalzati in una superiore « universalità »: l'individuo è ciò che è soltanto nel

medium universale del popolo; e l'azione non è già ogni fare fortuito, bensí « il fatto stesso », che ha del pari il carattere dell'universalità: non è attività del singolo, bensí « di tutti e di ognuno ». La perspicua, concettualmente pensante libertà e universalità dell'accadere distingue in modo essenziale la vita, che quest'unità unificatrice di autocoscienza e mondo compie, dalla vita ch'essa aveva incominciato: la vita in dominazione e servitú.

Quando il mondo, in cui l'autocoscienza è ogni volta come diversa e che è ogni volta per essa oggettivo, viene attuato e compreso come l'operare reale dell'autocoscienza, la vita si può compiutamente realizzare come infinita identità con se stessa nell'esser-altro; infatti ogni esser-altro è, secondo « la sua essenza e il suo essere-in-sé », soltanto la realtà dell'autocoscienza; « l'oggetto, a cui essa (l'autocoscienza) si riferisce positivamente, è quindi un'autocoscienza » (263). In questa maniera la vita realizza anche per la prima volta il supremo movimento rimanente in se stesso: « avanzando nel movimento » essa non va « perduta », bensí rimane nella sua « differenza » specifica (193). Le determinazioni, mediante le quali Hegel separa il movimento dell'organico dall'inorganico e quello della libera autocoscienza dall'organico, soltanto da questo compimento della vita acquistano il loro senso. Siccome ogni esser altro è soltanto l'azione compresa dell'autocoscienza, in ogni agire la vita torna sempre soltanto a se stessa; la « fine », a cui l'agire perviene, è ciò che era già da principio: autocoscienza. La vita è essenzialmente un essere che « ha se stesso come propria fine »; « ma la fine indica questa priorità di se stessa in quanto mediante il cambiamento, che l'agire ha intrapreso, non deriva nient'altro che ciò che già era » (196).

Siccome al grado ora raggiunto dello sviluppo della vita — dopo che è stata compiuta la realizzazione del mondo nel desiderio e lavoro, nella conoscenza della natura e nella attiva autopresentazione dell'individualità — si è già manifestata la dimensione della possibile attuazione della vita

come « *medium* generale » e « sostanza » di ogni realtà (cioè il mondo come realtà ottenuta, come « fare di tutti e di ognuno », in cui l'autocoscienza ha di fronte soltanto se stessa), Hegel assume anticipatamente questa « meta » « nella sua realtà » e definisce la « sostanza pervenuta alla sua esistenza » come « il regno dell'eticità » (264). Ma questo regno è essenzialmente un regno storico: la vita è soggetto di questo accadere in quanto « vita di un popolo »; essa si realizza in liberi individui, che intendono e ottengono il reale come opera loro, il cui « operare puramente singolo » ha realtà, esistenza e contenuto solo « in virtú dell'universale *medium* conservante, in virtú della potenza dell'intero popolo » (265). Non per semplice caso qui, dove il concetto ontologico della vita si trova di fronte alla sua concreta realizzazione, ritornano le categorie centrali con cui Hegel aveva già all'inizio caratterizzato l'essere della vita: « unità completa », « sostanza fluida universale », « *medium* universale conservante ». La unità e universalità della libera autocoscienza e del suo operare, realizzata nella vita del popolo libero, è la perfetta identità con se stessa dell'autocoscienza nell'esser-altro, il fluido universale che pervade ogni ente incontrato e ne fa per la prima volta una realtà viva e operante, il mezzo universale in cui ogni ente e ogni evento viene accolto e attraverso il quale esso viene mediato con la coscienza. Questa mediazione infinita è possibile solo in quanto è cosciente e rende cosciente, in quanto è un fare che comprende ed è compreso (cfr. sopra p. 318 sgg.). E cosí il suo risultato è l'unità, resa manifesta, di esser-per-sé ed esser-in-sé, « esser presente ed esser fatto », autocoscienza e oggettività; è necessariamente un'« essenza spirituale », un'unità spirituale: il mondo completamente vivificato è il mondo spirituale, è spirito. Vedremo ancora come Hegel indichi questo mondo come la verità e realtà della « categoria pura », stabilendone cosí la posizione ontologica esplicitamente come il compimento del concetto di essere.

Noi seguiamo i singoli stadi di questa realizzazione solo in quanto in essi si sviluppa nella sua piena storicità il con-

cetto ontologico della vita e diventa quindi evidente il terreno originario dell'ontologia esposta nella *Logica*. In connessione con ciò cerchiamo di fissare le fasi decisive della conversione del concetto di vita nel concetto di spirito.

CAPITOLO XXIII

L'ACCADERE DELLA VITA NELLA SUA STORICITÀ

B) La realtà dell'autocoscienza nel « fare di tutti e di ognuno ». L'opera e la « cosa stessa »

Nella ragione osservante l'autocoscienza si era da principio trovata ancora « teoreticamente » come mondo, e come mondo in sé: « è per essa che la realtà oggettiva è in sé » (263). L'universalità della vita come autocoscienza e oggettività abbracciante « ogni realtà » era evidente, ma non ancora diventata reale. Infatti, le precedenti considerazioni raggruppate intorno al concetto di « popolo libero » erano soltanto state delle anticipazioni, anticipazioni di una « meta » la cui realtà non si era ancora « sviluppata in esistenza ». L'autocoscienza ha riconosciuto che il mondo è soltanto il campo del suo agire, in cui essa si deve presentare e dimostrare, che la realtà è essenzialmente « opera »; sennonché, presentandosi e dimostrandosi in base a questo sapere, l'autocoscienza agisce soltanto come autocoscienza singola, individuale. L'accadere della vita si trova ancora in individui diversi implicantisi e contrapponentisi fra loro, i quali si sono sí uniti in una certa maniera (rapporto di dominazione e servitú), ma senza che questa unità sia già soggetto vivente dell'accadere. Quest'unità è soggetto solo come vita dell'intero popolo, che fa nascere dalla sua « potenza » « l'operare puramente singolo dello individuo » e si dimostra come l'« universale *medium* conservante » in cui unicamente ogni operare individuale ha realtà (265). In quanto questa realtà costituisce la verità

e la perfezione della vita, in cui tutte le sue possibilità si realizzano, Hegel può dire che l'autocoscienza nella fase attuale non l'ha ancora raggiunta; — in quanto essa è l'immanente τέλος della vita, che esiste già anche allo « inizio » e sulla cui base unicamente sono possibili (cfr. sopra p. 324 sgg.), si può affermare con lo stesso diritto che l'autocoscienza individuale è « uscita da questa felice condizione... di avere raggiunto la sua destinazione » (267). Sebbene reale « in sé » solo nel *medium* conservante del popolo, l'autocoscienza *è* per la prima volta reale nel vero senso della parola quando ha attuato questa sua realtà « per sé ».

L'autocoscienza sa che la realtà secondo la sua « essenza » e il suo « essere in sé » è la realtà dell'autocoscienza; essa è certa di ciò, e mossa dal desiderio di « diventare essenziale » nella sua realtà, cerca di confermare questa verità. Dapprima però essa ha la verità soltanto come singolo individuo, e cosí anche la sua conferma è inizialmente soltanto il suo agire individuale: « essa si getta quindi nella vita » con lo scopo « di diventare cosciente di sé come essenza singolare nell'altra autocoscienza, ovvero di ridurre quest'altra a se stessa » (271). Siccome però l'individuo ha ora dinanzi a sé già l'« universalità » della vita, il cui particolarizzarsi rappresenta soltanto la sua individualità, siccome per lui la « realtà è ordine vivificato », si tratta per lui sempre, nella realizzazione di se stesso, già della realizzazione dell'universalità. La spiegazione fra gli individui singoli diventa una spiegazione fra l'individuo e l'universalità. Una spiegazione: giacché l'universalità si contrappone ancora all'individuo come un'« altra realtà »; esso non si è ancora unito e mediato con questa in libero riconoscimento; non si è ancora posto in questo *medium*, ma afferma e pretende l'universalità soltanto per la sua individualità, si fa passare per *medium*, invece di assoggettarsi al *medium*. A causa del rapporto immediato di individuo e universalità, anche agli individui l'universalità si manifesta in forme sempre mutevoli di immediatezza; l'individuo nel suo « agire puramente singolo » parla pre-

suntuosamente della « legge del cuore », del « bene della umanità », del « corso degli eventi mondiali », dell'« ordine universale » ecc., — tutte forme false e astratte di universalità che possono essere rivendicate con uguale diritto o torto da ogni individuo per la sua azione.

Tuttavia quest'azione stessa rappresenta, rispetto allo immediato implicarsi e contrapporsi di dominazione e servitú, un progresso essenziale sulla via verso la compiuta realtà della vita. In quell'accadere gli individui non avevano ancora affatto dinanzi a sé un'universalità da realizzare: la realtà rimaneva una totalità di oggetti da desiderare e da lavorare; e anche se nell'oggetto lavorato l'autocoscienza del lavoratore diventava reale e si estrinsecava nell'esistenza, ciò avveniva tuttavia solo « in modo oggettivo »: la vita rimaneva una « forma » che veniva imposta all'oggetto e che non poteva superare l'oggettività come tale. — È stato mostrato come la ragione osservante realizzasse nel sapere il superamento dell'oggettivazione, mediante il quale per la prima volta diventava possibile il manifestarsi dell'universalità della vita e il mondo si poteva rivelare come realtà dell'autocoscienza. Riferendosi a questa disoggettivazione del mondo, Hegel definisce ora l'agire degli individui in una maniera che fa chiaramente apparire la differenza rispetto a quell'agire immediato.

L'agire dell'autocoscienza, che ha dinanzi a sé il mondo come s u a r e a l t à, si dirige non piú verso un mondo oggettivo soltanto trovato, dalle cui cose esso sia condizionato nel suo senso e nel suo scopo; la coscienza ha ora in genere « respinto ogni opposizione e ogni condizione del suo agire » (295). Tutto ciò che può e deve esser fatto nella realtà ha inizio e fine, senso e scopo nell'agire medesimo dell'autocoscienza, giacché *è* proprio questa la prima realtà. Non può e non deve esser fatto o raggiunto niente di piú; l'agire dell'autocoscienza è ancora soltanto puro presentarsi dimostrarsi di se medesima; « pura traduzione dalla forma dell'essere non ancora rappresentato in quella dell'essere rappresentato » (298). E il mondo in cui la azione avviene ha il carattere di un semplice « e l e m e n -

t o », « in cui l'individualità presenta la sua propria forma, ha il significato di una pura assunzione di questa forma; è il g i o r n o in generale in cui la coscienza si vuole m a n i f e s t a r e » (295; le spaziature sono mie). Il mondo non è un'oggettività in sé in contrapposizione a una soggettività per sé; in sé esso è soltanto l'elemento in cui la soggettività diventa per sé; la chiarezza in cui l'autocoscienza non soltanto per la prima volta comprende e raggiunge se stessa, ma attraverso la sua realtà fa anche « vedere » per la prima volta la realtà di ogni ente. Siccome questa realtà è essenzialmente « esser vista », Hegel può definire l'e s s e r v i s t o come decisiva caratteristica i n t r i n s e c a dell'agire: « non altera nulla e non va contro nulla; è la pura forma della traduzione dal n o n e s s e r v i s t o nell'e s s e r v i s t o, e il contenuto che viene messo in luce e si presenta non è altro se non ciò che questo agire è già in se stesso » (295).

Questa definizione dell'agire dell'« individualità in se stessa reale » ricorda perfettamente quel passo degli scritti teologici giovanili in cui abbiamo visto emergere per la prima volta il completo concetto ontologico della vita: dove la vita « concettualmente pensata » era indicata come luce (« φῶς »), questa luce come « verità » e il mondo come l'opera dell'ἄνθρωπος φωτιζόμενος (cfr. sopra p. 247 sgg.). Attraverso tutte le trasformazioni diventa sempre di nuovo visibile il terreno unitario dell'ontologia hegeliana, che è definito da questo concetto ontologico della vita.

Come abbiamo visto (cfr. p. 298 sgg.), l'a g i r e non è un comportamento della vita come autocoscienza, bensí è il processo in cui questa vita diventa per la prima volta ciò che è. E l'autocoscienza attuantesi in questo agire non è un ente accanto ad altri, bensí il « *medium* universale » e la sostanza dell'ente, nella cui attuazione ogni ente diventa realtà. Siccome l'agire dell'autocoscienza ora non ha piú alcun « opposto » né alcuna « condizione », ed è soltanto un presentarsi nell'« elemento » trasparente del mondo, siccome « la materia dell'operare e lo scopo dell'agire sono

nell'agire medesimo » (295), l'autocoscienza in questo accadere non può piú in genere passare in un altro, essa ruota, per cosí dire, intorno a se stessa, rimane in ogni momento e con se stessa e nella totalità di questo accadere ritorna sempre a se stessa; il suo « agire ha quindi l'aspetto del movimento di un cerchio che liberamente e nel vuoto si muove in se stesso e senza incontrare ostacoli ora si amplia, ora si restringe e, perfettamente soddisfatto, gioca soltanto in se stesso e con se stesso » (ibid.). Certo non per semplice caso compare qui l'immagine del movimento circolare in se stesso attuantesi come il supremo e piú genuino modo della mobilità; e l'autocoscienza reale in questo movimento viene ora come la categoria: « è la categoria che è diventata cosciente di se stessa » (294). In tal modo si è mostrato in quale direzione si muove ora lo sviluppo dell'essere della vita: nella completa identità con se stessa nell'esser altro l'autocoscienza si realizza come « categoria pura », come il senso dell'essere in generale, e anzi come categoria « cosciente » di sé: questo senso in quanto non è soltanto in sé, bensí per sé nella sua verità e nel suo compimento. E la proposizione, che qui giustifica questa interpretazione dell'autocoscienza come categoria pura, riassume ancora una volta i caratteri centrali e direttivi dell'impostazione ontologica: l'autocoscienza mantiene « in tutti i momenti del suo movimento... la semplice unità dell'essere e del sé, che è il suo genere » (295). Essa è l'universale in cui l'« essere » e il sé, l'essere-in-sé e l'essere-per-sé, soggettività e oggettività si uniscono rientrandovi come nel loro « genere » da cui scaturiscono come enti e in cui come enti vengono conservati.

L'agire, in tal modo caratterizzato nel suo significato ontologico, viene ora concretizzato nel riferimento all'accadere della vita nel mondo; la sua ulteriore determinazione si orienta anzitutto sul concetto di opera. Ciò che l'individualità ottiene nel mondo vivente, ciò in cui essa si presenta e dimostra è la sua « opera ». Mediante l'opera che essa produce si rende al tempo stesso universale; con l'opera prodotta essa perviene all'« elemento dell'uni-

versalità nello spazio senza determinazione dell'essere » (302). Senza determinazione: infatti solo mediante la realtà dell'opera lo « spazio dell'essere » diventa uno spazio determinato, riempito di determinazioni; — elemento della universalità: infatti nella sua opera l'individualità è essenzialmente per tutti, essa ha gettato la sua opera in una esistenza in cui essa esiste non soltanto per questa o quella coscienza individuale, bensí per la « coscienza universale ». Vale a dire, alla coscienza, per cui l'opera è realtà, ogni opera è data in un certo modo « determinato », il che però significa: come opera di una « determinata » coscienza; l'opera ha realtà solo nel *medium* di una coscienza universale in cui fu creata e in cui ha la sua storia. In tal modo la coscienza si conosce come l'« universale » per cui ogni opera è un'opera particolare ed è in quanto particolare; essa può rendere oggettiva ogni opera, farne un'opera per sé; essa si conosce come la « negatività assoluta » che si può contrapporre a ogni opera, che può « trascendere » ogni opera. In questo trascendere estensivo la coscienza s'innalza necessariamente anche al di sopra di ogni coscienza determinata e al di sopra di « se stessa in quanto opera », giacché ogni opera è soltanto « la realtà che la coscienza si dà », è solo come opera della coscienza (ibid.). Nella « negatività assoluta » della coscienza risiede la ragione del fatto che essa non si « trova riempita dalla sua opera », è di piú ed ha una maggiore estensione rispetto a ogni opera determinata, è essa stessa lo « spazio senza determinazione » per il cui *medium* universale anche la realtà dell'opera riceve per la prima volta determinazione e realtà. In questo contrasto fra la coscienza, che necessariamente trascende ogni opera e l'opera necessariamente soltanto « determinata », si sviluppa l'unità della vita, unificante quell'universalità e questa particolarità. Essa si compie sulla via che è segnata dalla conversione del concetto di « opera » nel concetto di « cosa stessa » e che va qui ancora brevemente indagata.

L'opera è di volta in volta opera di una determinata individualità che si realizza in essa, il che però vuol dire:

« essa ha ricevuto in sé la natura intera dell'individualità », che è una « natura originariamente determinata » (302 sg.). In tal modo ogni individualità instaura nello « spazio dello essere » la sua propria opera determinata, che è una realtà « estranea » per ogni altra individualità, che deve essere superata nell'agire modificante; infatti ogni individualità si deve presentare e dimostrare contro ogni altra cosa. Già per il fatto d'esser prodotta, l'opera nasce essenzialmente per altri; siccome al tempo stesso l'opera doveva rappresentare soltanto la propria realtà, si trova nell'essenza di essa un dissidio che ne provoca l'interna distruzione. « L'opera *è*, vale a dire essa è per altre individualità, ed è per esse una realtà estranea, in luogo della quale esse debbono porre la propria, per darsi, mediante il loro operare, la coscienza della loro unità con la realtà » (303). In tal modo l'opera diventa oggetto di lotta nell'implicarsi e nel contrapporsi degli individui. In questo « movimento universale » ogni individualità e la sua opera determinata diventano un « movimento effimero »: altre individualità intervengono in esse, le sovvertono e le modificano; la realtà originariamente determinata dell'individuo e della sua opera si rivela appunto come l'inconsistente, l'effimero. « L'opera è quindi in generale qualcosa di effimero, che viene spento dall'azione contraria di altre forze e di altri interessi e che rappresenta la realtà dell'individualità piuttosto come evanescente che come compiuta » (303). In questa « contraddizione fondamentale dell'opera » sembrano riaprirsi tutti i contrasti che avrebbero dovuto esser superati nell'unità e universalità della vita come autocoscienza: l'agire, con i suoi originari intenti e contenuti, si trova contro la realtà in cui l'azione avveniva; esso si dimostra « inadeguato » in quanto risulta qualcosa di diverso da ciò che si sarebbe dovuto fare; sono le viventi opposizioni di volere e realizzare, fine e mezzo, intima necessità e fortuna contingente e simili, che Hegel introduce, come contraddizione fondamentale dell'opera, nell'essere della vita (304 sg.).

Ma proprio questa intima contingenza e caducità della

vita ne costituisce la piú peculiare realtà. Non la singola opera determinata, come viene originariamente intesa, compiuta e prodotta, bensí il « movimento universale » del cambiare e trasformare, in cui ogni opera determinata scompare, è la realtà dell'autocoscienza. Nello scomparire dell'opera si costituisce per la prima volta la realtà; « lo scomparire è esso stesso reale e connesso all'opera, e scompare esso stesso con questa » (305); ciò che dell'opera accade in questo movimento, la sua storia, è la sua vera realtà. In tal modo ancora una volta, ed ora in maniera definitiva, il carattere sostanziale della realtà si sposta dal lato dell'oggettività al lato della coscienza, che ora è determinata come operare (conoscente). Ciò che si conserva nello scomparire dell'opera è lo stesso operare universale, al quale la caducità e la contingenza dell'opera non possono togliere nulla della sua essenzialità e necessità. Infatti, si opera non già per un determinato fine oggettivo in un determinato mondo oggettivo, bensí perché l'operare è l'essere della vita stessa, la quale solo con la sua azione raggiunge e rende manifesta tutta la sua realtà; « si opera perché l'agire in sé e per sé è l'essenza stessa della realtà» (305; la spaziatura è mia). E siccome questo agire è in se stesso sapere ed è reale solo come un agire che è cosciente e che rende coscienti, Hegel spiega preliminarmente: « l'operare è appunto il divenire dello spirito come coscienza » (298).

Nel passato dell'opera appare ora anche l'« assoluta negatività » della coscienza nella sua vera essenza (cfr. sopra p. 331). Di fronte all'opera che perisce, la coscienza si mantiene nel suo agire « come l'ente e permanente » (306); non già come una sostanza (permanente) di fronte a un'altra (caduca), bensí come un'universalità che si mantiene uguale nelle sue proprie particolarità. Per la coscienza, che trascende ogni opera in quanto sua, ogni realtà è soltanto « momento che svanisce », ma appunto in questo svanire essa si mantiene come realtà e mantiene la realtà dei suoi momenti. Essa fa l'esperienza della sua universalità concreta: l'incompiutezza che le fa trascendere

ogni opera non solo la mantiene e ottiene nel suo agire, ma mantiene e ottiene anche la realtà dell'ente. La coscienza esperimenta che ciò che « essa semplicemente afferma e viene provato come permanente » non è nient'altro che l'« unità del fare e dell'essere ». La realtà « ha quindi per essa soltanto il valore di essere in generale, la cui universalità s'identifica con il fare » (306). Quest'unità, e non l'opera rispetto al fare ovvero il semplice fare, è la vera opera: la « cosa stessa ».

Nella « cosa stessa » si completa l'unificazione fra l'autocoscienza e l'oggettività; essa è la disoggettivazione diventata oggettiva. Nell'accadere della vita la posizione dell'autocoscienza rispetto al mondo si converte da comportamento di fronte a semplici « cose » in comportamento relativo a « opere » e infine in comportamento verso la « cosa stessa »; questa conversione del comportamento significa progressivo accoglimento dell'oggettività nell'essere della vita, che è nel contempo una realizzazione progressiva dell'oggettività stessa. Quanto piú la « forma » dell'oggettività viene superata, quanto piú « vivo » diventa l'oggetto, tanto piú reale esso diventa; il dissolversi dal suo « essere in sé » non gli toglie nulla della sua essenzialità, anzi ne rivela per la prima volta l'essenza: nell'agire dell'autocoscienza l'oggetto diventa reale come esso è « in sé ». La « cosa stessa »: espressione per l'oggettività puramente in sé rispetto a ogni sapere e fare della soggettività, in Hegel è cosa stessa solo nel sapere e fare della soggettività. La cosa stessa è la « compenetrazione, diventata oggettiva, dell'individualità e dell'oggettività stessa » (307), essa infatti è l'unità dei seguenti diversi « momenti »: in primo luogo essa è ciò che deve essere fatto (come « fine » che non è ancora stato realizzato e si trova ancora « in opposizione alla realtà »); in secondo luogo è l'azione stessa: essa si verifica soltanto nell'agire e come agire, e questo agire è necessariamente sempre agire « determinato », « agire di questo individuo »; in terzo luogo essa è come il tutto di quest'unità di agire che accade e di azione accaduta, una « realtà la quale è presente per la coscienza »,

un'« essenza oggettiva », appunto una « cosa » (306 sg.). (Diventa evidente che « cosa stessa » in questo significato è quasi una traduzione del πρᾶγμα greco, dove si esprime con la parola stessa l'intimo rapporto con πρᾶξις). Nella cosa stessa la coscienza è diventata realtà oggettiva: la coscienza conosce la sua azione come la « sostanza » della realtà; al tempo stesso però la realtà non viene affatto risolta nella coscienza, ma rimane anzi realtà oggettiva *per* la coscienza. La cosa stessa è « l'oggetto generale dell'autocoscienza come il suo, senza cessare di essere oggetto libero e autentico » (307).

Ricordiamo come il concetto ontologico della vita venne fin da principio distinto secondo le due determinazioni essenziali dell'esser-per-sé (indipendenza, autocoscienza) e dell'esser-per-altro (dipendenza, oggettività) (cfr. sopra p. 284 sg.). La vita, come è la libertà e la negatività assoluta di fronte a ogni oggettività, cosí è anche in se stessa ontologicamente « in maniera oggettiva », oggettivando se stessa e il suo mondo vitale; pertanto il suo accadere è al tempo stesso oggettivazione e superamento, negazione continua dell'oggettivazione. La cosa stessa è tanto oggettività quanto superamento dell'oggettività, tanto una cosa reale quanto un'azione reale dell'autocoscienza. Se quindi la vita è con la cosa stessa, essa è veramente e interamente con se stessa; la sua cosa non soltanto è vita, ma è oggettiva *in quanto* vita. — Bisognerà ancora mostrare come la cosa stessa diventi « universale » e in quanto tale universalità di tal genere diventi soggetto vivo dell'accadere, e come perciò si realizzi in essa la vita come « sostanza » universale dell'ente.

Inizialmente la cosa stessa si trova ancora nell'agire determinato dei singoli individui, sebbene venga già anche innalzata al di sopra di essi. Quando si tratta della cosa stessa, le determinate individualità operanti, i loro determinati fini e mezzi sono in questo agire soltanto dei « momenti » che hanno come « essenza » la cosa stessa e si assoggettano ad essa (307). La cosa stessa è l'« universale » che vive in tutti questi momenti singoli e in essi tutti si « trova » co-

me identità unificante. Ma in tal modo essa è soltanto universalità « astratta », « formale », « semplice », poiché « non è ancora il soggetto » che si è realizzato e distinto in questo agire medesimo (308); bensí rimangono soggetto le singole individualità operanti e i loro momenti: pretendono di realizzare la cosa stessa e la assumono come « predicato » astratto, con cui ogni agire qualunque, in qualunque momento si può collegare come soggetto.

In tal modo la cosa stessa è di nuovo inserita nel mutevole e vario implicarsi e opporsi reciproco degli individui, e questi faranno l'esperienza che avevano già fatta riguardo all'« opera »: che la cosa stessa non è un'astratta universalità, la quale, libera dagli individui conoscenti ed operanti intorno ad essa, si contrapponga realmente al loro operare, bensí ha la sua verità e realtà proprio in questo implicarsi e opporsi reciproco di tutti e di ciascuno. Se per l'individuo si tratta soltanto della *cosa stessa* ed egli nel suo agire non vuole esprimere che questa, egli sperimenta d'avere proprio con ciò abbandonato agli altri la *cosa stessa*, d'averla inserita nel generale moto di trasformazione e cambiamento; vede che « gli altri accorrono come le mosche al latte fresco che è stato esposto e vogliono avervi parte », — e gli altri, a loro volta, vedono nella *cosa stessa* universale soltanto la cosa dello stesso individuo operante, appartenente a lui, costituita dai suoi singoli interessi e fini, e si volgono contro questa cosa (312). E quando l'individuo, mosso dal desiderio che lo spinge verso l'esser-per-sé, si vuol confermare puramente nella sua verità, quando si tratta per lui soltanto del « puro agire », del puro presentar se stesso, allora esso fa l'esperienza « che tutti si agitano e si ritengono invitati, e invece di un puro operare o di un singolo operare specifico, è offerto ciò che è parimenti per gli altri, ovvero una *cosa stessa* » (313). In tal modo l'individuo operante trova l'universale oggettività in-sé della *cosa stessa* come introdotta nell'agire dei singoli individui per-sé e trova la sua piú specifica presentazione di sé come una cosa universale e oggettiva che è in-sé per tutti.

Tuttavia l'autocoscienza, che ha trovato nella caducità dell'« opera » singola proprio la sua realtà permanente e nell'universale esser-per-altro proprio il suo piú specifico esser per sé, non può piú lasciar miseramente dissolversi questa contraddizione. Essa può accogliere questa contraddizione nel suo sapere intorno a se stessa e al suo mondo, riconoscerla come ciò che costituisce la verità e realtà dell'ente, la « natura della cosa stessa »: questa non è « né soltanto cosa opposta all'operazione in generale e all'operazione singola, né operazione opposta alla sussistenza... bensí un'essenza il cui essere è l'operazione del singolo individuo e di tutti gli individui, e la cui operazione è immediatamente per gli altri, ovvero è una cosa, ed è cosa come operazione di tutti e di ciascuno » (313).

Operando in questo sapere l'individuo rende universale il suo proprio esser-per-sé e il suo proprio fare, e rende reale l'universale *cosa stessa* nell'« operazione di tutti e di ciascuno », la quale è per-sé. Da predicato astratto la *cosa stessa* diventa soggetto concreto dell'operare, non però come se ora gli individui agenti non fossero piú i veri autori, operanti, bensí in modo che la singola individualità si inserisca coscientemente nel movimento universale dell'« operare di tutti e di ciascuno » e agisca come « sé universale » (314). Cosí la *cosa stessa* è ora la « sostanza compenetrata dall'individualità; è il soggetto in cui l'individualità è tanto come se stessa ovvero come questa individualità, quanto come tutti gli individui, ed è l'universale il quale è un essere soltanto come questo operare di tutti e di ciascuno » (313). La *cosa stessa* è il soggetto diventato sostanza dell'ente; — in questa forma il principio ontologico della sostanza come soggetto trova la sua espressione e realizzazione nel concreto accadere della vita. La realtà è l'azione universale dell'autocoscienza, e questa ha realtà soltanto come quest'azione universale. « Il tutto è la mobile compenetrazione dell'individualità e dell'universale » (310), quindi ancora una « mobilità », un accadere.

Hegel compie ora l'ultimo passo per indicare questa mo-

bile realtà dell'autocoscienza come l'« essere assoluto » definendo la pura *cosa stessa* come la « categoria semplice »: « La pura *cosa stessa* è ciò che sopra si determinava come la categoria: l'essere che è l'io, ovvero l'io che è l'essere... » (314). Il senso originariamente attribuito all'essere: identità con se stesso nell'esser-altro, che si era orientato secondo il concetto ontologico della vita e la sua unità di esser-per-sé e di esser-per-altro, ha trovato la sua realizzazione nell'accadere della *cosa stessa;* ivi « i momenti dell'autocoscienza reale... essere-per-sé ed essere-per-altro sono posti come una sola e medesima cosa con la stessa categoria semplice, e questa categoria è al tempo stesso perciò ogni contenuto » (314).

Quale significato generale abbia la definizione dell'autocoscienza realizzata come « categoria » è già stato mostrato sopra (318). Nel primo capoverso della sezione sulla « ragione legislatrice » (314) Hegel dà una dimostrazione sintetica che va ancora brevemente interpretata, perché riassume le conclusioni di tutto il precedente sviluppo.

Essa comincia, per cosí dire, muovendo dal compimento della vita nello spirito col volgere indietro lo sguardo all'inizio: la suprema e vera identità con se stesso nell'esser-altro è essere conoscente e cosciente, « essenza spirituale ». L'essenza spirituale è « nel suo semplice essere », quale esiste ed accade direttamente, « coscienza pura ». Vale a dire è nella differenza fra esser-per-sé ed oggettività, ed anzi in maniera tale che in questa differenza si comporta nella sua oggettività cosí come è nel suo « esser-altro ». In quanto coscienza pura, essa è però essenzialmente « autocoscienza »: il suo comportamento è in se stesso un comportamento cosciente; esso conosce se stesso e il suo essere-altro. La coscienza pura *è* soltanto come autocoscienza, come un essere che conosce se stesso, e anzi questo se stesso è sempre una « natura originariamente determinata », un « questo se stesso », un « individuo ». E' cosí indicato nello sviluppo del concetto di essere il punto in cui venne determinato l'accadere della vita come implicarsi ed opporsi di diverse autocoscienze individuali. Ora Hegel accoglie ugual-

mente il risultato di questo accadere: l'unione degli individui nell'« operare di tutti e di ciascuno » mediante la « cosa stessa ». Ivi « la natura originariamente determinata dell'individuo... ha perduto il suo significato positivo di essere in sé l'elemento e il fine della sua attività; essa è soltanto un momento superato, e l'individuo è un se stesso, in quanto se stesso universale » (l'ultima spaziatura è mia). In tal modo al tempo stesso l'oggettività (che è già sempre data necessariamente con l'essere della coscienza) ha acquistato il carattere della « cosa stessa »: vale a dire non è niente altro che l'operare del se stesso universale, la « realtà e l'operare dell'autocoscienza », — è quindi in primo luogo ancora un « universale », in secondo luogo un universale che non si contrappone alle singole autocoscienze, bensí ha in esse il suo « contenuto » e la sua « completa realizzazione », e in terzo luogo un universale che ha il carattere dell'«esser per sé », giacché la coscienza, « il sé della coscienza è del pari ...momento » della *cosa stessa*.

Cosí l'unità di autocoscienza (io) e di oggettività (essere) è in questi gradi:

a) l'ente semplicemente « in sé »; giacché esso è « l'universale della pura autocoscienza », che come tale non esiste come se stesso per un altro, bensí è esso stesso l'unico possibile altro per ogni ente;

b) come questo ente semplicemente in sé, che è del pari semplicemente « per sé »; giacché nel suo stesso essere in sé esiste per sé, l'essere sé appartiene al suo essere in sé.

La differenza di essere per sé ed essere in sé, di esser sé ed esser-per-altro, si trova completamente nell'ambito di questa unità: non c'è piú alcun ente che, per cosí dire, stia ancora fuori, che sia qualcosa di altro da questa unità. La realtà dell'autocoscienza nell'operare di tutti e di ciascuno è « essere assoluto »: è il semplice ente in sé, sciolto (*absolutum*) da ogni dipendenza da qualcosa di altro da esso, — « la semplice identità dell'essere con se stesso ». « E quest'assoluta, semplice identità con se stesso è soltanto come ente per sé: come coscienza » (314). Questa realtà è « essere che è io, ovvero io che è

essere »; essa ha il carattere ontologico della « categoria », ed è come la categoria di « ogni contenuto ».

A queste determinazioni si aggiunge ancora come ultima categoria dell'assoluto il « vero ». Come abbiamo visto, la *cosa stessa* è *cosa stessa* solo per e dentro l'autocoscienza, che la realizza mediante il suo operare; essa è necessariamente oggetto per una coscienza. Nell'agire conoscente la coscienza della cosa è essa stessa come consapevole del vero: la cosa stessa, in quanto ente in sé e per sé, è anche ciò che vale in-sé-e-per-sé. « Pertanto, ciò che per la coscienza è l'oggetto, ha il significato di essere il vero; essa è e vale nel senso di essere e di valere in sé e per sé; è la cosa assoluta... » (314). L'esser-vero è un carattere della cosa stessa (del πρᾶγμα), questa in se stessa si fonda sull'azione compiuta dalla coscienza; la quale coscienza si accerta della cosa come del vero e la realizza; in generale la cosa è solo come il vero.

E siccome la *cosa stessa* viene realizzata soltanto mediante l'azione dell'autocoscienza, siccome la sua « esistenza » non è nient'altro che « la realtà e l'operare dell'autocoscienza », il carattere ontologico della sua verità non è un carattere della semplice conoscenza, bensí un carattere dell'agire; « questa cosa è perciò la sostanza etica ». E la coscienza, di cui essa è la realtà, è vera non già riguardo al suo semplice conoscere, bensí come essere operante; essa è « coscienza etica » (ibid.). Nella *cosa stessa* il regno della verità si è manifestato come « regno dell'eticità »: è la dimensione « assoluta » in cui la vita realizza il suo senso ontologico.

Il compimento della vita come spirito e lo sviluppo della storia dello spirito dal « regno dell'eticità », come quella dimensione in cui si realizza l'essere della vita, in cui lo spirito è come « vero », non possono in genere intendersi se non si tiene presente che la « cosa assoluta » e quindi l'attuazione della « categoria » si trovano in intimo rapporto con l'azione dell'autocoscienza, che la primaria determinazione ontologica della vita è fin da principio l'agi-

re. Già da ciò si può stimare quanto l'originaria fondazione ontologica hegeliana sia lontana da ogni logismo assoluto, da ogni razionalismo, ma anche dalla filosofia trascendentale di Kant. Nella filosofia occidentale, sin dall'antichità, mai la vita nel suo agire e il mondo della vita come opera e πρᾶγμα erano stati cosí posti al centro dell'ontologia.

Nello sviluppo della *cosa stessa* in quanto « categoria » il principio ontologico dell'identità di coscienza ed essere è stato di nuovo ricavato direttamente dal concreto accadere della vita come autocoscienza. Anche nella *Logica*, in un passo decisivo riferentesi alla formulazione di questo principio, ricompare il concetto di « cosa stessa »: « la scienza pura presuppone quindi la liberazione dal contrasto della coscienza. Essa contiene il pensiero in quanto questo è del pari la cosa in se stessa, ovvero la cosa in se stessa in quanto questa è del pari il puro pensiero » (I, 30). Su questa formulazione può certamente aver influito la concreta fondazione della *Fenomenologia*; non si può però negare il restringersi e trasformarsi del terreno originario. Nella *Fenomenologia* la *cosa stessa* si trova nell'unità con tutto l'essere del sé coscientemente operante, con la vita realizzantesi come autocoscienza, e il suo carattere di azione è l'elemento decisivo. Nella *Logica* essa si trova nell'unità con il « pensiero ». E sebbene anche il pensiero come determinazione del « concetto » si risolva in un essere, l'essere concettualmente pensante, la concezione dell'essere come « pensare concettuale » rappresenta tuttavia, rispetto all'essere come autocoscienza, una caratteristica trasformazione dell'originario concetto di essere. Anche tenuto conto della differenza degli intenti ultimi della *Fenomenologia* e della *Logica*, può nondimeno considerarsi sotto questo rispetto il senso dell'essere che sta a fondamento delle due opere. Nel concetto della vita come autocoscienza e anche nel concetto dell'autocoscienza come spirito, la *Fenomenologia* mantiene integra e non travisata la concrezione della vita, — mentre la *Logica*, nella concezione della vera e compiuta sostanza come « essere concettualmente pensante », non fa piú diventare costitutiva la concrezione della vita.

Capitolo XXIV

LA TRASFORMAZIONE DEL CONCETTO DI VITA NEL CONCETTO ONTOLOGICO DELLO SPIRITO

Come abbiamo visto, siccome per la autocoscienza nell'« operare di tutti e di ciascuno » si tratta della *cosa stessa*, siccome essa è coscienza etica e la sua cosa sostanza etica, la vita si muove nella dimensione « assoluta » dell'ente in cui si compie il suo senso ontologico e si attua come « ogni realtà ». Hegel fa rilevare ancora una volta esplicitamente questa definitività della dimensione. Egli dice: l'autocoscienza può e vuole ora non piú « trascendere » il suo oggetto, « perché in questo essa è con se stessa ». Essa non lo può trascendere perché esso è « tutto il suo essere e la sua potenza » (la spaziatura è mia); essa non dà piú in genere alcun ente che dall'autocoscienza non venga fatto cosa sua. Ed essa non lo vuole trascendere, perché esso non è nient'altro che l'agire e l'operare proprio dell'autocoscienza: « il sé ovvero la volontà di questo sé » (315). Ma se è cosí, che cosa significa che ora apparentemente compare un nuovo oggetto dell'accadere: lo spirito e che ora soltanto, con l'accadere dello spirito, comincia la vera storia della vita? In qual rapporto si trovi lo spirito con le precedenti forme-soggetto della vita diventerà chiaro quando avremo considerato come Hegel determina questo « passaggio » dall'autocoscienza realizzata allo spirito (327 sgg.).

Hegel aveva già piú volte indicato la « cosa stessa » come l'« essenzialità spirituale » ovvero l'« essenza spirituale » (307, 313, 322). Siccome alla *cosa stessa* può essere

in genere attribuito il carattere di essere spirituale, essa è, almeno a grandi linee, interpretabile mediante l'instaurazione del concetto ontologico della vita, operante fin dall'inizio della *Fenomenologia* sull'essere spirituale (cfr. sopra p. 292 sgg.). Non come il semplicemente immediato o soltanto necessario accadere della natura organica, bensí come il libero accadere concettualmente pensante dell'autocoscienza, come « movimento pensante », la vita diventò il mezzo universale e la sostanza onnipresente; il modo del suo sapere, la sua spiritualità specifica fu costitutiva per la sua sostanzialità. Cosí anche la *cosa stessa*, in cui si realizza l'essere della vita, deve essere costituita in base al sapere ed essere mantenuta nel sapere, — essa deve essere una cosa dello spirito.

Tuttavia questa spiegazione non esaurisce affatto l'intimo significato che ha la denominazione di « essenzialità spirituale » per la *cosa stessa*. Il concetto « essenzialità » ha qui un senso speciale. Esso indica una « determinazione ancora astratta »: essenzialità significa soltanto essenza, non ancora « realtà » (327 sg.). — Già dalla *Logica* conosciamo quest'intima astrattezza del concetto di essenza: l'ente deve necessariamente essere passato dalla dimensione dell'essenza all'« esistenza » per diventare « realtà ». — Ma come può qui, nell'accadere della vita, verificarsi ancora una simile realizzazione, quando invece il « regno dell'eticità » dovrebbe già rappresentare la completa realtà della vita? E tuttavia Hegel contrappone esplicitamente la « realtà » dello spirito alla sua semplice « essenza »: « la sua essenza spirituale è già stata indicata come sostanza etica; ma lo spirito è realtà etica » (328).

Come abbiamo visto, la *cosa stessa* era l'unità di « io ed essere » (essere-per-sé, autocoscienza, agire ed essere in sé, realtà oggettiva). Essa era l'unità di questi due « momenti », ma non in modo che essi semplicemente coincidessero; la loro differenza invece rimaneva conservata nell'ambito dell'unità (cfr. sopra p. 340 sg.): nell'operare l'autocoscienza « ha » la cosa dinanzi a sé come sua, l'ha « nel suo sapere » come il vero e il valido che deve esser

fatto. Vale a dire, però: « essa (l'autocoscienza) è ancora in realtà distinta dalla sostanza come un qualcosa di singolo » (328); l'esser per sé, in quanto individuale, si contrappone ancora alla sostanza, anche se in sé è soltanto un momento della sostanza stessa e rimane ancora nell'unità con essa. In tal modo la sostanza (etica) è sí (in quanto totalità dei due momenti) « essenza-in-sé-e-per-sé » (327), ma come sostanza « non è ancora coscienza » di se stessa (328). Essa non è ancora il vero e reale soggetto dell'attuazione, bensí è l'universalità di ogni singola coscienza che realizza la cosa, la conosce ed opera intorno ad essa.

Siccome però questa differenza di autocoscienza e sostanza è fondata soltanto sull'unità di entrambe, siccome la sostanza non è nient'altro che consapevole azione dell'autocoscienza, l'una non può piú ora esser contrapposta all'altra in quanto soggetto. L'unità, che in sé esiste già immediatamente, si rivelerà come vero soggetto dell'accadere, quando la considerazione della storia della vita non si appoggi piú su uno dei due momenti: sulla coscienza o sulla semplice cosa, bensí sull'attuantesi totalità di entrambi. Ed essa deve necessariamente far ciò perché in tal modo segue semplicemente ciò che già si è verificato e realizzato in questo accadere, rende semplicemente esplicito il soggetto che in sé già esiste. Essa non passa dalla coscienza conoscente e operante alla *cosa stessa,* oggetto del suo sapere e del suo operare, come a un'altra sostanza, ma accoglie soltanto l'unità di entrambe che è già attuata. La realizzazione, che in tal modo ancora si verifica, non è una nuova realizzazione che trascenda la realtà già reale, bensí soltanto il render-vero e il diventar-vero di ciò che è già realtà. Questa realtà non è né soltanto la coscienza di fronte a una *cosa stessa*, né una *cosa stessa* di fronte alla coscienza, bensí è la realtà della coscienza, e in quanto tale è in sé stessa ancora coscienza. Essa è esistenza, azione e cosa di un essere conoscente e autocosciente: un mondo spirituale, spirito. La realizzazione, che ancora interviene nel passaggio dall'autocoscienza razionale allo spi-

rito, è soltanto il diventar vera della sua propria e completa realtà, il che avviene nella storia della vita. Ciò è espresso nella prima frase che introduce la sezione « Lo spirito »: « La ragione è spirito quando la certezza di essere tutta la realtà è innalzata a verità, ed essa è cosciente di se stessa come del suo mondo e del mondo come se stessa » (327).

Decisivo è il termine « mondo » che qui di nuovo compare (cfr. sopra p. 316 sg.). Hegel fa sempre ripetutamente rilevare che lo spirito è « mondo », che il suo accadere è l'accadere del « mondo », che le sue figure sono figure di un « mondo » (328 sgg.). Nell'essere e nell'accadere dello spirito si tratta dell'essere e dell'accadere della totalità dell'ente, quale esso è reale come mondo dell'autocoscienza realizzante e non piú — come fino ad ora — si tratta della coscienza realizzante se stessa e questa totalità. « Lo spirito è il sé della coscienza reale a cui esso si contrappone, o che piuttosto esso contrappone a se medesimo come m o n d o r e a l e oggettivo... » (328; la spaziatura è mia). Ovvero, dal punto di vista del concetto ontologico della vita: siccome la vita si attua c o m e s p i r i t o, vale a dire come m o n d o spirituale, l'unificazione fra il sé come coscienza e il sé come oggettività, che finora costituiva l'incentivo e il senso del suo accadere, è stata da essa compiuta; la vita si è costituita, in verità, libertà e certezza di sé, come « ogni realtà » e sostanza universale dell'ente. In tal modo però la vita è d i v e n t a t a per se medesima soltanto ciò che essa, dal punto di vista ontologico, e r a fin da principio; cosí nella *Fenomenologia,* dal punto di vista della realtà dello spirito, le precedenti figure della vita possono e debbono esser concepite come modi dello spirito immediati, non liberi e non veri.

Ora il farsi mondo della coscienza, il realizzarsi e il compiersi della vita, quali erano stati sviluppati dalla *Fenomenologia,* erano essenzialmente di carattere s t o r i c o . Si ottiene dunque il paradossale risultato che la vera e propria sostanza dell'ente: lo spirito, diventa reale nell'accadere storico — che l'essere « assoluto » e quindi in

se stesso non storico sorge nella storia e dalla storia! A questo paradosso ci si deve attenere; se e come possa esser risolto, si dovrà indagare in seguito.

La figura, in cui la vita realizzantesi come mondo diventò soggetto dell'accadere, era il popolo libero (cfr. sopra p. 319); questo è diventato il « medium » onnipresente che per primo conferisce esistenza e realtà all'« agire di tutti e di ciascuno » come pure alla « cosa stessa » di cui si tratta in questo agire degli individui. L'ente come opera e come azione è opera e azione di un popolo, e il « mondo » come unità di autocoscienza e di ente, di agire e di cosa stessa è il mondo di un popolo; — il popolo è l'universalità concreta in cui l'autocoscienza di volta in volta determinata degli individui operanti e la loro cosa diventano cosa universale (cfr. sopra p. 339 sg.). È questa una concretezza assolutamente universale, giacché non si trova al di sopra o al di fuori dei singoli, bensí è soltanto nel loro operare e nella loro azione. — Se però la figura eminentemente storica del popolo è quella in cui la vita si realizza vera e libera come totalità del reale, allora essa è anche necessariamente la « prima » figura dello spirito come realizzazione diventata reale; giustamente è stato affermato che lo spirito diventa reale in quanto storico. In realtà Hegel dice: « Lo spirito è la vita etica di un popolo, in quanto è la verità immediata: l'individuo che è un mondo » (330). Il popolo come prima figura dello spirito reale si distingue dal popolo come ultima figura della vita, che si realizza, appunto per il fatto che quello esiste e si comporta come soggetto reale dell'accadere nella libertà e trasparenza dell'agire cosciente, « nella sua verità per se stesso come cosciente essenza morale », mentre questo soltanto in sé era per la prima volta « la fluida sostanza universale », il « mezzo universale » in cui l'accadere veniva mantenuto. (332).

In quanto vita lo spirito è in se stesso mobilità; la storia della vita, quando la vita è diventata reale come « mondo », diventa la storia dello spirito, e lo spirito *è* soltanto in questa storia. Cosí sorge la questione in che cosa mai

la storia dello spirito si distingua dalla storia della vita, e inoltre: come in generale possa ancora darsi l'accadere dello spirito, dato che lo spirito è la realtà completa, in cui è « sviluppato » tutto ciò che si doveva sviluppare.

Per quanto concerne la prima questione, basta ricordare che proprio la realtà della vita è in senso eminente un accadere: oggettivazione e disoggettivazione, caduta nell'esser-altro e ritorno nell'esser-per-sé, alienazione e unificazione (cfr. sopra p. 276 sgg.). Questo accadere era stato determinato nella sua concezione come un fare (cfr. sopra p. 298 sg.): il presentare e produrre se stesso nell'operare cosciente che è necessariamente un « invertire e cambiare » dell'ente. Questo agire costituisce anche l'accadere della realtà dello spirito; essa è essenzialmente « il movimento del fare cosciente » (333), cioè un fare che deriva dal sapere (storico) intorno a se stesso e alla cosa stessa e viene mantenuto in questo sapere.

Se però l'oggettivazione e la disoggettivazione costituiscono l'accadere fondamentale della vita, e il « movimento dell'agire cosciente » caratterizza il comportamento ontologico della vita in questo accadere, allora il presentare e produrre della vita deve necessariamente essere già in se stesso oggettivante e disoggettivante; già nel puro agire come tale debbono trovarsi l'alienazione e la scissione. E debbono essere già reali quando lo spirito — che propriamente non è nient'altro che la realtà della vita — è diventato reale; e cosí, già con la semplice esistenza dello spirito (che, come abbiamo visto, è semplice operare) è posta la « separazione ». Il movimento dello spirito non ha bisogno di alcuna spinta né di alcuna meta: lo spirito già « nella sua semplice verità è movimento »: l'accadere della separazione e unificazione. Cosí Hegel introduce la storia dello spirito: « l'azione lo divide nella sostanza e coscienza della sostanza; e divide tanto la sostanza che la coscienza » (331). È in tal modo stabilita l'intima connessione fra la storia dello spirito e la storia della vita: la differenza di coscienza (agire) e sostanza (cosa), la cui unità unificante è lo spirito, è soltanto l'ultima e piú es-

senziale concrezione della differenza, costituente l'essere della vita, fra essere in sé, (essere disoggettivizzante, « negatività assoluta ») e oggettività. La storia dello spirito è soltanto l'alienazione già data con l'operare stesso: l'oggettivazione è quindi l'estrinsecazione della verità ed essenzialità della vita, nonché i tentativi sempre ripetuti di superare quest'alienazione: il ritorno alla verità ed essenzialità. Hegel fa rilevare ripetutamente questo intimo carattere di caduta insito nell'agire medesimo, « il cadere di tutte le cose ovvero il loro esser per altro » (425), e chiama l'oggettivazione la vera e propria « colpa » della vita. L'autocoscienza « conoscendosi come sé e passando all'azione si solleva dalla semplice immediatezza e pone essa stessa la *scissione*. Mediante l'azione essa abbandona la determinatezza dell'eticità, la semplice certezza della verità immediata di essere, e pone la separazione di se stessa in sé come elemento operante e nell'opposta realtà per essa negativa. Cosí mediante l'azione l'autocoscienza diventa la *colpa* » (350). E questa colpa non è qualcosa di « esteriore e di contingente » che possa anche essere evitato e che sia collegato all'agire, « ma l'agire è esso stesso questa scissione, consistente nel porre se stesso per sé, e di fronte a sé una realtà esteriore; che una tale realtà sia è implicito nell'operare stesso e ne è il risultato. Innocente è quindi soltanto il non agire, l'essere di un sasso e neppure l'essere di un bambino » (350). Ogni agire presuppone una realtà « estranea » all'agente, la quale deve essere trasformata e cambiata affinché l'autocoscienza si possa presentare e realizzare. Ma questa realtà non è in sé nient'altro che « l'opera dell'autocoscienza », in essa si tratta soltanto dell'autocoscienza stessa e della sua cosa stessa. L'autocoscienza, se in genere deve pervenire all'azione, è *costretta a misconoscere* quest'ultima verità dell'agire: è costretta a prendere il mondo come « una realtà immediatamente presente, ad essa estranea, la quale ha un vero e proprio essere e in cui essa non si riconosce » (365). La vita come autocoscienza è necessariamente agire; l'agire assume necessariamente il mondo come « esistenza »

immediatamente presente e indipendente, « da cui scompare il fatto di derivare dal suo (dell'autocoscienza) agire » (373). La realtà non viene piú intesa e raggiunta come « opera », bensí trattata come esistenza indipendente di cose; non ci si rende piú conto del fatto che essa « deriva dal fare » e che in essa si è presentata e si deve presentare un'autocoscienza viva.

Questo « estraniamento » a se medesima, « questa propria alienazione dell'autocoscienza e rinuncia alla propria essenza » (365) è ciò che Hegel tratta come la vera storia dello spirito. Si tratta non già di un accadere non-storico, bensí di un accadere profondamente storico. L'autoalienazione della coscienza e della sua realtà, la comparsa di ciò da cui questa deriva, l'impigliarsi nel mondo oggettivato e il « desiderio » di superare e ritirare l'alienazione: sono queste le categorie sotto cui si compie nella discussione posthegeliana del tema « storia » la determinazione della storicità della vita umana.

Tali questioni non possono essere affrontate qui; l'esposizione di questi argomenti sarà intrapresa in una successiva indagine. In questa sede però si può accennare al fatto che il medesimo terreno, sul quale Hegel tratta la storicità dello spirito, giustifica anche la non-storicità dello spirito. L'alienazione dell'agire oggettivante viene sempre nuovamente accolta nella storia dello spirito e sviluppata in dimensioni sempre piú disoggettivate della realtà, finché nel « sapere assoluto » lo spirito può sí ancora alienarsi, ma nell'alienazione non può piú rimaner preso e obliarsi. L'agire dello spirito assoluto è un perfetto rimaner-con-se-stesso nell'esser-altro, e siccome ora o g n i realtà, ogni esser divenuto dello spirito è conservato e presente nel sapere assoluto, l'intero corso storico dello spirito, il procedere della sua fenomenologia fino a questa sua forma definitiva, viene reso non-storico, vale a dire, viene considerato come la cosciente alienazione dello spirito assolutamente cosciente. In quanto vero e perfetto essere dello spirito, da cui dipendono e vengono resi possibili tutti gli altri suoi modi di essere, il sapere assoluto è principio, mezzo e fine della storia dello

spirito; nelle diverse forme della sua storicità si manifesta soltanto quest'unico essere. In tal modo diventa costitutivo per lo spirito un altro concetto della storia, il quale rimane poi determinante per l'ulteriore filosofare di Hegel: la storia intesa soltanto come un « lato » del manifestarsi dello spirito, accanto all'altro lato (della « natura »); si tornerà ancora su questo punto.

In base a questa caratteristica generale della storia dello spirito e del suo intimo nesso con la storia, fin qui svolta, della vita come autocoscienza, diventerà anche chiaro in che cosa si distinguono le singole tappe di questa storia e le singole figure dello spirito dalle tappe e figure della storia della vita. Hegel riassume la differenza essenziale nella proposizione: le figure dello spirito « si distinguono però dalle precedenti per il fatto che sono gli spiriti reali, autentiche realtà, e invece di essere soltanto figure della coscienza, sono le figure di un mondo » (330; la spaziatura è mia). La differenza si fonda quindi nei caratteri già brevemeente sviluppati dello spirito come « realtà » e « mondo » (cfr. sopra p. 346 sg.). La storia dello spirito è la storia di un mondo reale; la sua scissione e oggettivazione « si presenta come un mondo articolato nelle sue masse » (331). La sua alienazione è un mondo reale ed è del pari la sua interiorizzazione; mondi reali si urtano, si dissolvono, si susseguono, si rovesciano, si modificano; la storia dello spirito è storia del mondo nel vero senso della parola. Il mondo: la totalità dell'ente, in quanto è realizzata e aperta dalla vita come autocoscienza, diviene storicamente in esso, passa da una forma all'altra. Non era ancora questo il caso nella storia dell'autocoscienza: tuttavia in questo accadere storico il mondo si dovette per la prima volta realizzare, unirsi con la coscienza, la vita come autocoscienza dovette diventare il mondo. Cosí per esempio nel rapporto di dominazione e servitú l'accadere della vita non era l'accadere di un mondo reale; bensí piuttosto mediante questo accadere la vita cercò di acquistarsi il mondo, che essa aveva ancora di fronte a se stessa come sua « negatività ». Il *medium* per cui questa mediazione si compiva era allora ap-

pena l'autocoscienza singola ancora vincolata e ignara, e di conseguenza la mediazione era incompleta, individuale, non-vera (cfr. sopra p. 311). Ora il « *medium* infinito », attraverso il quale ogni ente che si presenta viene accolto nell'unità della coscienza e reso reale, non è piú la coscienza singola o la pluralità delle coscienze singole, bensí la coscienza universale come la « negatività assoluta » di fronte a ogni ente, in cui per la prima volta le singole coscienze e i loro oggetti acquistano esistenza e realtà (cfr. sopra p. 331 sg.); la coscienza universale ha reso reale la totalità dell'ente, ogni realtà, come « opera » sua, ha ottenuto il « mondo » come il suo mondo. La vita era coscienza contro il mondo, ovvero nel mondo, ovvero con il mondo; lo spirito è coscienza come il mondo: il mondo ha esistenza e realtà solo in virtú dell'autocoscienza conoscente e operante, di cui esso è « opera ». In tal modo si è affermato che lo spirito è coscienza: « lo spirito è nella sua semplice verità coscienza... » (331). Ora questa parola non sarà piú fraintesa, come se essa dovesse negare e risolvere il carattere di realtà del mondo in una coscienza universale.

Ora, se la storia dello spirito procede da una figura del mondo reale, questo accadere è necessariamente, in un certo senso, un accadere temporale. Il movimento dello spirito « è nel tempo, e le figure, che sono figure dell'intero spirito come tale, si presentano in una successione... » (513). Il difficile rapporto fra spirito e tempo, che in tal modo è stato toccato, non può qui essere interamente spiegato; esso è collegato in modo essenziale con tutte le tendenze decisive dell'ontologia hegeliana e richiede una connessione piú ampia di quanto non possa essergli data dalla base di questo lavoro; sarà brevemente messo in evidenza soltanto ciò che è piú importante per la questione riguardante la storicità. Hegel dice in modo esplicito: soltanto l'intero spirito « è nel tempo »; non si trovano invece in un rapporto temporale i singoli « momenti » dello spirito che compaiono nella *Fenomenologia* come « coscienza », « autocoscienza », « ragione », « spirito ». La vita ovvero lo spi-

rito non è prima soltanto coscienza, poi autocoscienza, poi ragione, poi spirito, bensí *è* soltanto come l'unità e totalità di tutti questi momenti; soltanto sulla base del tutto già esistente questi momenti si possono distinguere nella loro singolarità; essi sono modi dell'essere, dell'essere uno e universale, si sviluppano in un accadere simultaneo entro l'intera struttura dello spirito. Le singole figure di questi momenti: le singole figure in cui la vita diventa soggetto sono invece certamente diverse fra loro nel tempo; a una certa epoca la vita è reale nella determinata figura di dominazione e servitú, in un'altra epoca nella figura determinata di individui razionali indipendenti, in un'altra epoca ancora nella figura determinata di « cittadini » di un popolo libero. Pertanto i momenti dello spirito (coscienza, autocoscienza, ragione, spirito) non hanno « un'esistenza diversa gli uni dagli altri », il loro « processo » non va « rappresentato nel tempo », bensí le singole figure reali di questi momenti « derivano le une dalle altre nel tempo e appartengono a un particolare tutto » (513).

Nel medesimo passo Hegel fornisce la dimostrazione di questa tesi. L'esser-nel-tempo conviene soltanto a ciò che ha « realtà vera e propria »; ma ha realtà vera e propria soltanto lo spirito come totalità e le determinate figure in cui di volta in volta questa totalità è reale, non già però i momenti della totalità (coscienza, autocoscienza ecc.); questi ultimi infatti non sono reali per sé, ma rappresentano soltanto il *medium* attraverso il quale la totalità (lo spirito) si realizza ogni volta in determinate figure, i modi in cui la vita agisce come *medium* della realtà.

Domandiamo anzitutto: in qual misura l'esser-nel-tempo conviene a ciò che ha realtà vera e propria? Quale è l'intimo rapporto del tempo e della realtà vera e propria? Come è concepito il tempo in questo rapporto?

Il tempo, come Hegel ivi appunto dice, è un'espressione per indicare la « forma della pura libertà verso altro », della libertà identica con se stesso in ogni esser-altro. Proprio come questa forma il tempo venne introdotto nella prima determinazione generale del concetto ontologico della vita

(134; cfr. sopra p. 276): il « semplice *medium* universale » nel quale, come l'« indipendenza stessa, « sono risolte le differenze del movimento ». Le differenze del movimento rispetto al *medium* del tempo sono passato, presente e futuro, non già come determinazioni formali, bensí come forme compiute del tempo, in cui si muove la totalità dell'ente. Il tempo è essenzialmente il sé che continuamente si mantiene identico e si muove; esso è soltanto come passato, presente e futuro; ma in maniera tale che esso non si riduce ad alcuna di queste differenze, ma piuttosto le supera e le risolve tutte nella sua unità, si mantiene e si realizza in esse come il sé uno e universale. In tal modo il tempo nella sua « forma » pura attua il senso autentico della realtà: la continua, completa e libera identità con se stesso nell'esser altro. Infatti, in questa mobile unità di presente, passato e futuro non si attua un qualche ente, bensí la t o t a l i t à dell'ente viene unita in questo « semplice *medium* universale ». Cosí il tempo non ha soltanto formalmente la medesima struttura della « realtà »: libera e mobile identità con se stesso nell'esser-altro; il suo carattere di *medium* gli dà la necessaria ampiezza per poter accogliere in sé la totalità del reale. La totalità dell'ente è però nella sua autentica realtà spirito, e perciò lo spirito può essere « nel tempo », « manifestarsi » nel tempo.

In tal modo diventerà ancora piú chiaro l'intimo rapporto fra il tempo e la realtà autentica. Ciò che è veramente reale *è* in maniera tale da produrre rappresentandosi, come libero agire della libera autocoscienza. Ora, ogni autocoscienza è una « natura originariamente determinata »: essa si attua necessariamente ogni volta come altro nell'esser-per-altro e nell'esser-altro. Il produrre rappresentandosi è quindi essenzialmente un attuarsi che media continuamente la momentanea determinatezza dell'esser altro. Il sé che cosí si attua non cade immediatamente da uno stato del suo movimento in un altro, ma in tutti questi stati si conserva come sé permanente, mediando ogni nuovo stato con il precedente, togliendo ogni stato anteriore e portandolo in ogni stato futuro. Era appunto la determinazione essenziale dell'autentica realtà della vita il fatto che il suo libero e coscien-

te realizzarsi « dipendesse » dal render cosciente il suo esser-divenuta e l'esser-divenuto del suo « mondo » (cfr. sopra p. 301 sg., 318 sg.) e che il suo agire sorgesse da questa consapevolezza e venisse mantenuto in essa. È dunque un carattere del reale autentico comportarsi in modo che il tempo possa diventare la « forma » della sua realtà, che esso attui la sua realtà « nel tempo », in quanto passato, presente e futuro diventano s u e « differenze » in cui esso presenta e conserva se stesso. Essendo cosí nel tempo, il tempo diventa l'« espressione » della sua libera identità con se stesso: esso si presenta « in una successione » senza che le forme momentanee della sua realtà di volta in volta succedentesi nel tempo spezzino l'unità e la permanenza del suo sé; questo movimento ne r e a l i z z a invece pienamente per la prima volta l'indipendenza poiché — e questo è il carattere decisivo di questa storicità — sempre « la (forma) seguente conserva in sé la precedente » (513).

Per il s a s s o , ad esempio, il tempo non è l'« espressione » della « pura libertà verso altro », in cui esso si conservi e si mantenga come sé. Il sasso è di volta in volta l a - s c i a t o alle successive forme del suo movimento, esso non le può accogliere e « risolvere » nella sua unità, non può mediare le antecedenti con le susseguenti. Il tempo non è in genere la forma e l'espressione del sasso: questo non si può formare ed esprimere nel tempo; tutt'al piú è il tempo che lo forma e si imprime in esso. In genere il sasso non è p e r s é nel tempo; la « forma » del tempo, invece, è completamente riservata all'agire cosciente dell'« autentica realtà », poiché questo soltanto può conservarsi e comportarsi come libero e identico sé nelle tre dimensioni del tempo, passato, presente e futuro, facendo di queste delle proprie « differenze ».

Questa provvisoria interpretazione del rapporto fra lo spirito e il tempo non deve però trarre in inganno in modo da far sopravvalutare l'importanza del tempo nella fondazione ontologica di Hegel. Va anzitutto tenuto presente che il tempo è soltanto l'« espressione » di u n a determinata « forma » in cui lo spirito « si manifesta »: è una delle due

forme del suo manifestarsi accanto all'altra che è lo spazio. Inoltre — argomento sul quale si dovrà ancora tornare — il tempo è soltanto una forma dell'esteriorità, della semplice « esistenza » dello spirito e non la sua verità in sé e per sé; esso infatti è come tale soltanto « semplice *medium* generale » per la rappresentazione della verità dello spirito; è soltanto « universale sostanza fluida », ma non esso stesso soggetto e reale in quanto soggetto. Perciò Hegel dice: il tempo « è il destino e la necessità dello spirito, il quale in sé non è compiuto » (605: la spaziatura è mia). Finché lo spirito si manifesta ancora nel tempo, cioè nelle differenze reali di passato, presente e futuro, esso è ancora in via verso se stesso, verso il suo proprio fine. Cosí esso non si è ancora interamente manifestato e prodotto: ciò che esso è stato e ciò che esso diventerà non sono ancora un compiuto presente; attuandosi nel tempo, esso deve ancora « arricchirsi », c'è sempre ancora qualcosa che esso deve « realizzare e rivelare », che è « soltanto interiormente » e non è stato quindi ancora manifestato e prodotto (605). Ciò implica l'esigenza che lo spirito, quando vuole essere interamente con se stesso nella sua verità, deve addirittura « distruggere » il tempo. Siccome però — conformemente al principio fondamentale del senso dell'essere — il movimento non può essere esso stesso distrutto, si esige un movimento non temporale, e questo può essere soltanto il movimento del « sapere assoluto »: per lo spirito che conosce in modo assoluto, passato, presente e futuro sono continuamente presenti come sua propria realtà e verità. Quindi non già il « movimento pensante » della vita: l'accadere dell'autocoscienza, della ragione o dello spirito è un movimento non temporale, bensí unicamente e soltanto il movimento dello spirito assoluto, in cui l'intero spirito supera di nuovo gli altri movimenti. Qui non è possibile affrontare tale questione; nella misura in cui in queste tendenze viene ripudiata la già acquisita storicità dello spirito si dovrà ancora far cenno di esse; qui si doveva semplicemente far rilevare il pericolo di un facile fraintendimento.

Capitolo XXV

LA CONVERSIONE DEL MOVIMENTO COSCIENTE NEL MOVIMENTO DEL SAPERE ASSOLUTO

La definizione essenziale della « storia » nella conclusione della « Fenomenologia »

Qui non si tratta di seguire i singoli stadi dell'autentica storia dello spirito; essi non appartengono piú alla fondazione, bensí già all'elaborazione determinata della storia della storicità. Va ancora preso brevemente in considerazione soltanto il « risultato » di questa storia, già delineato nella fondazione stessa: la conversione del movimento cosciente (della vita come autocoscienza) nel movimento del sapere assoluto (della scienza come forma ultima dello spirito). Solo se si parte di qui, infatti, si può intendere la definizione essenziale della storia data alla fine della *Fenomenologia*, in cui vengono definitivamente sintetizzati i fondamentali caratteri della storicità che sono stati messi in evidenza.

Nel corso della *Fenomenologia* venne in discussione il concetto ontologico « vita » come una specie di sapere, cioè di essere consapevole (coscienza). L'accadere in cui si realizzò la vita come *medium* universale e sostanza onnipresente dell'ente era essenzialmente un accadere dell'io cosciente, dell'« autocoscienza ». Solo nell'agire consapevole, nella consapevolezza di se stessa e del suo « mondo », la vita si poté manifestare e realizzare come unità unificante di «autocoscienza» e di «essere», di io e di mondo (cfr. sopra p. 343 sg.). In considerazione di questa realizzazione ontologicamente consapevole e cosciente, la realtà autentica del-

la vita era stata definita come « spirito », e il mondo come « mondo spirituale ». Il realizzarsi della vita venne mostrato mediante un'esplicazione dell'accadere della vita nell'esser-altro e come esser-per-altro; questo però significava trattare della vita nella sua storicità: la vita come autocoscienza si attua in uno « sviluppo sistematore di se stesso »; ognuna delle sue singole « forme » è una forma « mediata », che ha fra la sua singolarità e l'essere universale della vita l'intero « sistema delle formazioni della coscienza », nella misura in cui questo si è di volta in volta sviluppato e attuato ed esiste come « storia universale » (223; cfr. sopra p. 301 sg.).

La storia della vita si attua compiutamente nella storia dello spirito; questa è la completa realtà della vita, in cui la vita è la sostanza universale dell'ente come s o g g e t t o . Lo spirito, a sua volta, è in se stesso a c c a d e r e : esso si muove nel ripetuto esteriorizzarsi e interiorizzarsi, oggettivarsi e disoggettivarsi (cfr. sopra p. 448 sgg.). Appunto nel r i p e t e r s i di questo accadere si esprime il fatto che la vita come spirito si muove ora nella sua dimensione autentica, o l t r e la quale essa non può andare (cfr. sopra p. 343), e proprio la ripetizione mantiene ferma la storicità di questo accadere: il pervenire-alla-verità dello spirito — come si dovrà ancora mostrare — è necessariamente un ripetere, una continuazione ripetente di ciò che è stato; la ripetizione è un carattere fondamentale dell'accadere storico.

Neppure l'essere-nella-verità dello spirito può cancellare la differenza di esteriorizzazione e interiorizzazione (che anzi costituisce l'essenza dello spirito stesso: cfr. sopra p. 351 sg.); la differenza ci deve essere, ma essere in modo da non costituire neppure una differenza, in modo che lo spirito appunto nella differenza rappresenti e produca la completa unità con se stesso. Tale unità e libertà nella differenza è possibile soltanto come modo eminente del s a p e r e : in quanto lo spirito conosce l'alienazione come s u a alienazione e la compie conoscendola; cosicché non si estrania e non si smarrisce in essa, ma non fa che rimanere in se stesso; e siccome, d'altra parte, esso interiorizzandosi non ha bisogno

di ritirarsi da questa esteriorizzazione, ma piuttosto diventa per sé in essa. In questa maniera lo spirito è consapevole di se stesso come oggettività (nella sua esistenza oggettiva), è come oggetto della pura autocoscienza; e al tempo stesso la sua consapevolezza di se stesso e il suo puro esser-per-sé, oggettività (esistenza oggettiva). Per l'autocoscienza dello spirito « il negativo dell'oggetto... ha un significato positivo, ovvero essa è consapevole di questa nullità dell'oggetto, da un lato in quanto aliena se stessa — giacché in quest'alienazione essa si pone come oggetto, ovvero pone l'oggetto come se stesso, in virtú dell'unità inseparabile dell'essere-per-sé. D'altro lato si trova qui al tempo stesso quest'altro momento consistente nel fatto che essa ha anche in ugual misura soppresso e ripreso in se stessa quest'alienazione e oggettività, e quindi nel suo esser-altro come tale essa è presso di sé » (594 sg.). E Hegel aggiunge poi immediatamente: « Questo è il movimento della coscienza, e in questo movimento essa è la totalità dei suoi momenti ».

Con ciò è espressa la conversione del moto cosciente nel movimento del sapere assoluto, senza frattura con il passato, sotto l'oggettiva costrizione dell'idea direttrice della vita come autocoscienza. Nella frase citata « coscienza » non significa semplicemente la coscienza come « momento » dello spirito (come nella prima sezione della *Fenomenologia*), e neppure la coscienza come la determinazione fondamentale dell'essere consapevole abbracciante i diversi modi di essere della vita, bensí — cosa a cui allude l'aggiunta « in questo movimento essa è la totalità dei suoi momenti » — significa la completa e vera coscienza, proprio per distinguerla da tutti i modi non ancora compiuti e veri dell'essere conoscente: significa il « sapere assoluto ». L'assoluta realtà dello spirito, la compiuta e vera unità di autocoscienza e oggettività *è* ed è unicamente « sapere assoluto »; essa non è semplicemente nel sapere assoluto, ma essa stessa è sapere assoluto e nient'altro. Il « mondo », la totalità concreta dell'ente oggettivo, che nella storia della vita era la « negatività » della coscienza, ora non lo è piú. Esso però non è neppure piú l'« elemento » della

vita che presenta e produce se stessa, come era nella storia dello spirito (cfr. sopra p. 329 sg.): esso è assunto nel sapere consapevole ed è diventato sapere consapevole; ora in questo sapere deve « mostrarsi » la coscienza. Viene esplicitamente considerato come « elemento » dello spirito, nel medesimo senso che questo termine aveva sopra, il sapere concettualmente pensante, il « concetto »: il concetto è diventato « l'elemento dell'esistenza » (602), nel concetto lo spirito ha raggiunto « il puro elemento della sua esistenza » (609). I caratteri decisivi per il termine « mondo » (cfr. sopra p. 346) convengono ora pertanto al « concetto »: oggettività consapevole per l'autocoscienza e, come questa oggettività, gli convengono insieme con l'autocoscienza totalità e realtà, « ogni realtà ». Il sapere assoluto non è un modo di essere nel mondo o al di là del mondo, bensí l'essere del mondo medesimo manifestantesi e attuantesi nella sua completa verità. (Per una piú sviluppata interpretazione del sapere assoluto bisogna rinviare a quanto è stato detto nella prima parte riguardo all'ultima parte della *Logica*).

Ora, se Hegel indica come « la scienza » la « forma » in cui lo spirito realizza davvero il sapere assoluto (603), scienza deve qui significare la verità e realtà della totalità dell'ente, la quale verità e realtà è in se stessa essenzialmente pensante e cosciente. La scienza è per Hegel necessariamente soltanto una: la filosofia. Come la totalità dell'ente è come filosofia (nell'unità del sapere filosofico e di ciò che è conosciuto in questo sapere), cosí essa è in verità e realtà; e d'altro lato nella filosofia, ed in essa soltanto, la totalità dell'ente diventa manifesta e reale nella sua verità e realtà. La totalità dell'ente, che nel corso della *Fenomenologia* era accentrata, in tutta la sua pienezza e concrezione, intorno al concetto ontologico della vita e al suo cosciente movimento, viene perciò ora innalzata al sapere assoluto della scienza; e su questa base si dà ora la possibilità di arrestare in un modo particolare anche la storicità della vita e dello spirito. Senza affrontare il concetto di filosofia posto come fondamento nella forma dello spirito assoluto, tenteremo

di chiarire in breve lo specifico rapporto dello spirito assoluto con la sua storia.

Già lo svolgimento generale del concetto di spirito assoluto dalla storia della vita e dello spirito rende chiaro che lo spirito assoluto è ontologicamente « dipendente » dalla sua storia.

Siccome lo spirito assoluto è « ogni realtà », e in quanto tale gli è essenziale il « manifestarsi » reale, l'« esistenza », siccome però può essere reale soltanto per una coscienza (che esso stesso è), esso *è* soltanto quando è diventato veramente cosciente ed è conosciuto. Per quanto dunque « concerne l'esistenza di questo concetto, la scienza non si manifesta nel tempo e nella realtà prima che lo spirito sia pervenuto a questa coscienza di sé » (603). Tale sapere però si realizza appena e soltanto nella s t o r i a della vita e dello spirito: « Come lo spirito che sa che cosa è, esso non esiste prima e non esiste che dopo il compimento del lavoro di dominare la sua figurazione imperfetta, di procurarsi per la sua coscienza la figura della sua essenza e agguagliare in tal modo la sua autocoscienza con la sua coscienza » (ibid.). Anche per l'ultima figura dello spirito rimane determinante l'intimo movimento che si trova nel concetto ontologico della vita: lo spirito non è mai già in modo immediato, bensí solo alla f i n e ciò che esso è. Pertanto per lo spirito assoluto è essenziale il d i v e n i r e che lo conduce all'essere, anzi è esso stesso questo divenire: « Questa sostanza..., che è lo spirito, è il d i v e n i r e che lo conduce a ciò che esso è i n s é » (605). E nella medesima frase Hegel rileva ancora una volta lo specifico carattere s t o r i c o di questo divenire, indicandolo come « divenire riflettentesi in sé »: un divenire che si ferma e si tiene nel sapere intorno al divenuto, il quale da ciascuna forma dell'esistenza si ripiega nell'unità del soggetto del movimento, la quale si mantiene attraverso tutte le forme, e « media » ogni forma con la precedente.

Affidato a questo suo divenire, lo spirito assoluto deve contenere in sé il tempo (con la qual cosa il modo di questo divenire non è ancora meglio determinato): ciò

che esso è « in sé » deve essere rappresentato mediante il tempo; esso è distinto « nel tempo e nel contenuto ovvero nell'in sé » (605). Nella spiegazione, che fa seguito a questa frase, circa la differenza fra il tempo e l'in sé Hegel non riprende piú il concetto di tempo, ma attribuisce il ruolo spettante al tempo, secondo l'inizio della frase, al « soggetto »: « la sostanza, come soggetto, ha in sé la necessità inizialmente interiore di presentarsi in se stessa per ciò che essa è in sé...». Vale a dire, solo la sostanza come soggetto è distinta nel tempo e nell'in sé; e in quanto è soggetto, è tempo. In tal modo Hegel esprime di nuovo l'intimo rapporto fra il tempo e la « realtà autentica », a cui si è già accennato sopra (p. 354): la « forma » del tempo come un'espressione della « libertà verso altro » può appartenere soltanto a una realtà che si presenti come libera identità con se stessa in ogni esser altro, mantenendosi cosí nelle differenze del suo movimento; il reale che davvero sempre soltanto si attua da se medesimo, è soggetto reale del suo accadere.

Se dunque l'intima storicità dello spirito è conservata fin nella sua forma ultima, lo spirito assoluto, d'altro lato, non poteva — se ha da essere davvero l'assoluto — venir abbandonato a questa storicità nel senso che ciò che esso è in sé lo diventi immediatamente nella storia. Proprio in quanto la storia appartiene all'essere dello spirito, non ci può essere alcun punto di questa storia, in cui lo spirito non sia già in sé. Non l'essere in sé dello spirito si attua nella storia, bensí il suo esser-per-sé: il divenire ciò che esso era già sempre in sé. La storia è in senso eminente la sua storia: il presentare e mettere in evidenza se stesso, il puro mostrarsi. Esso, lo spirito, si fa accadere in questa storia, è e rimane soggetto della storia: si trova già sempre a fondamento di essa e si attua esso stesso come questo fondamento; tiene e conserva questo accadere in suo proprio potere. Abbiamo fatto notare piú volte che le diverse « forme », in cui la vita si realizza nella sua storia, furono concepite come « momenti » di un'unica e universale totalità strutturale, sulla cui base si

verifica la diversità delle forme (cfr. sopra p. 352 sg.): « solo la totalità ha realtà vera e propria » (513). Ma il tutto, lo spirito, *è* veramente tutto e quindi il veramente reale solo come spirito assoluto, nel sapere assoluto. L'autentico « soggetto » della storia è quindi non semplicemente lo spirito come tale, bensí lo spirito assoluto; come termine finale esso è anche il primo. Pertanto all'intera storia dello spirito conviene in senso eminente quel carattere di mobilità con cui Hegel aveva definito l'accadere dell'« organico »: « la necessità è nascosta in ciò che accade e si mostra soltanto alla fine, ma in maniera tale che questa fine appunto mostra che questa necessità è stata anche l'inizio. Ma la fine mostra questa priorità di se stessa in quanto mediante il cambiamento operato dall'agire non risulta nient'altro che ciò che era già » (196). E questo accadere di mobilità vale in senso eminente per la storia dello spirito, giacché è la totalità dell'ente che si attua in tale accadere, e inoltre — come presto si dimostrerà — la « necessità » è solo un modo della libertà assoluta che si « nasconde » essa stessa come necessità.

Sulla base della storicità stessa la storia è fermata, in quanto nella storia si presenta l'assoluto che già sempre era in sé e che è il termine primo ed ultimo dell'accadere. La nascosta necessità dello spirito, considerata dal punto di vista del sapere assoluto, è la trasparente libertà dello spirito: lo spirito sa che nella storia a lui nulla può accadere, che in essa egli rimane sempre soltanto con se stesso; « questo staccarsi dalla forma del suo sé è la suprema libertà e sicurezza del suo sapere di sé » (610). Siccome lo spirito mentre si attua nella storia non è affatto nella « forma del suo sé », bensí è nel continuo esser-altro, esso manifesta e dimostra per la prima volta la sua libertà e cosí è per la prima volta liberamente ciò che esso è. La storia è contemporaneamente esteriorizzazione e interiorizzazione dello spirito, un abbandonare e alienare ciò che esso propriamente è; nel quale abbandono esso manifesta ed esprime proprio la sua piú peculiare potenza e libertà.

Questa strana, intima equivocità della storia consistente

nel significare, come prodursi e presentarsi della « sostanza », la « realtà, verità e certezza » dello spirito, e al tempo stesso, come questa presentazione « in forma di libero accadere » (610), l'alienazione e l'ontologica esteriorità dello spirito, trova la sua piú rigorosa espressione nella definizione dell'essenza della storia che conclude la *Fenomenologia*. In essa sono forzatamente riunite la tendenza, determinata dall'idea di sapere assoluto, ad arrestare la storicità, e la tendenza, richiesta dal concetto ontologico della vita, al mantenimento della storicità. Il concetto di storia in tal modo sviluppato rimane operante con la sua intima equivocità attraverso la intera sistematica della filosofia hegeliana, anzi, di qui passa nella discussione posthegeliana del problema della storia ed è ancora vivo in Dilthey. Tentiamo una breve interpretazione di questo concetto della storia.

Il corso della *Fenomenologia* potrebbe esser distinto in storia della vita e in storia dello spirito, che entrambe costituiscono di nuovo un'unità dell'accadere. Nella storia della vita questa si realizzava come il « *medium* universale » e la « sostanza onnipresente » dell'ente, e realizzava contemporaneamente l'ente come suo « mondo ». La realtà cosí risultante era il « mondo spirituale » come l'unità attuantesi di « sé ed essere », agire e cosa, coscienza e oggettività. Questa realtà, in quanto realtà della vita, è essa stessa ancora un accadere fra esser-per-sé ed esser-per-altro: la storia dello spirito nella differenza di oggettivazione e disoggettivazione, alienazione e ricordo. Cosí attuandosi, lo spirito passa dalla sua esistenza immediata alla sua completa verità e certezza: in quanto esso si realizza compiutamente come « ogni realtà » e realizza ogni realtà come sé nel sapere assoluto. Ora, siccome anche l'essere della vita è essere spirituale, il soggetto e la sostanza di questo accadere rimangono i medesimi dal principio alla fine (cfr. sopra p. 362 sg.): l'intera storia dello spirito è soltanto « un divenire verso ciò che esso è in sé », il quale divenire come « riflettentesi in se stesso » è un divenire propriamente storico (605). L'intero spirito appena

e soltanto come storia diventa ciò che esso è: la totalità e realtà del sapere assoluto. « Il movimento consistente nell'esprimere da sé la forma del suo sapere è il lavoro che lo spirito compie come storia reale» (606). In questo senso, la totalità dell'ente come spirito è storia.

Siccome nella « storia reale » si attua la totalità dell'ente, è fatto rientrare in questo attuarsi anche l'ente come oggettività immediata per la coscienza: la « natura » (nel senso ampio dell'estensione nello spazio, la quale è per-un-altro: cfr. sopra p. 321 sg.). Già a partire dal *Frankfurter Systemfragment* (cfr. sopra p. 256 sgg.) la « natura » venne definita come un « momento » della vita, come qualcosa che l'essere della vita « distingue » in se stessa da sé, e che esso ha come suo vivente opposto ontologico. Era funzione specifica della « ragione osservante » negare la semplice oggettività della natura, riconoscerla e coglierla come un modo della vita.

La natura però non è essa stessa una tappa o « figura » nell'ambito della storia; essa è invece, proprio in quanto « momento » ontologico della vita, il « pre-supposto » specifico della vita e della storia. La vita, quando si attua, è già sempre anche « natura »: si attua con la natura, contro la natura e nella natura. Alla natura, pertanto, oltre, per cosí dire, la storia vera e propria, in cui si attua la sostanza come autocoscienza, deve essere attribuito anche un peculiare divenire, in cui la sostanza si attui come esser-per-altro, come « essere », senza che per questo l'unità della totalità dell'ente venga spezzata in due modi ontologici indipendenti; infatti il concetto ontologico della vita abbraccia, come unità attuantesi, esser-per-sé ed esser-per-altro, autocoscienza ed « essere ». In apparenza solo secondo i tradizionali settori dell'ente si dividono i due momenti essenziali del concetto di essere: l'essere in sé che è per-altro si attua come il « vivo divenire immediato » della natura, come « essere » nello spazio; e l'autocoscienza che è per sé si attua come « divenire riflettentesi in sé », come « puro sé » nel

tempo (610). E i due modi dell'essere e dell'accadere si u n i s c o n o nell'unità e totalità della sostanza esistente come soggetto: dello spirito reale e manifesto, il quale è tanto natura quanto autocoscienza e nella sua storia rende storica la sua natura in se stessa non storica, riconoscendola e intendendola come modo della sua esistenza e facendo di essa il s u o « mondo ». Nella sua verità la natura è perciò il dissolvimento e superamento di ciò che essa è in sé immediatamente: dissolvimento e superamento del suo carattere di cosa; essa è l'« alienazione eterna del suo proprio sussistere e il movimento che produce il s o g g e t t o » (610).

Da ciò risulta chiaro che non si tratta affatto di porre la natura accanto alla storia come un modo di essere e di accadere. La questione è molto piú complessa; per chiarirla si possono anzitutto distinguere due concetti della storia: in primo luogo la storia riguarda l'accadere della totalità dell'ente come spirito; in tal modo essa è l'attuantesi unità del « vivo, immediato » divenire « riflettentesi in se medesimo »; la natura è inserita in questa storia e in essa diventa essa medesima storica. In secondo luogo però la storia significa soltanto il divenire « riflettentesi in sé » della autocoscienza, il quale ha già sempre dinanzi a sé la natura e nel suo accadere viene a contrasto con essa. Questo duplice significato della storia: di essere tanto u n divenire accanto all'altro, quanto l' i n t e r o divenire, di rappresentare u n o dei due modi dell'accadere e al tempo stesso l'accadere che li c o m p r e n d e entrambi, è il vero problema della storicità quale viene sviluppato dopo Hegel. In Dilthey esso diventa il centro della teoria della storicità: in base a ciò viene posta in questione la distinzione gnoseologica fra scienze della natura e scienze dello spirito, dalla quale Dilthey prese le mosse.

Per Hegel la possibilità di una soluzione è data dal fatto che nella storia della totalità dello spirito il « vivo divenire immediato » viene s u p e r a t o nel « divenire riflettentesi in sé ». I due modi del divenire sono modi dell'alienazione dello spirito intero, ma nella storia della

autocoscienza l'esteriorità della natura viene, per cosí dire, riaccettata, convertita nella « forma » dell'autocoscienza. Ora però il « divenire riflettentesi in sé », anche come storia dello spirito intero, è ancora un'alienazione, un accadere nell'esser-altro (cfr. sopra p. 364 sgg.), ed al tempo stesso come questo accadere, è il pervenire-a-se-stesso dello spirito assoluto, è il suo interiorizzarsi. Concludendo Hegel spiega ancora una volta questo intimo dissidio della storia: essere in se stessa contemporaneamente alienazione e interiorizzazione, estraniamento ed essenzialità.

Considerata del punto di vista del sapere assoluto, che è la vera realtà dello spirito, la sua storia è: il « divenire riflettentesi in sé » di essa medesima, un « sacrificio » e « alienazione » e anzi un libero abbandonarsi nell'esser altro, nell'esistenza e nell'accadere oggettivi (cfr. sopra p. 363 sgg.). Infatti la storia reale è proprio una « successione » di figure reali del « mondo »; esse tutte sono « nella forma del libero contingente accadere », dell'esteriore esistenza oggettiva, estendentesi « come spazio » (610); nessuna di queste figure è nella « forma » del sapere assoluto, nessuna, fino all'ultima che tutte le conclude e le supera e che sola rappresenta la pura « forma del sé » dello spirito. Siccome la successione delle diverse figure reali è la negazione essenziale dell'onnipresente, assoluta identità con se stesso (cfr. sopra p. 355 sg.), il tempo è il vero elemento in cui la storia è alienata: « la storia è il divenire consapevole che media se stesso, è lo spirito alienato nel tempo » (610 sg.). Finché lo spirito si attua ancora in una successione di diverse figure reali e mediante queste è diviso in passato, presente e futuro, esso di volta in volta non è piú e non è ancora qualcosa; non è pertanto interamente se stesso e con se stesso. A causa di questo « non » fondato sulla « forma » del tempo, il tempo è per lo spirito necessariamente negativo; nello stesso passo, Hegel lo chiama il « negativo » ovvero la « negatività ».

Ma in questa negatività e alienazione — e soltanto in esse — si compiono al tempo stesso il loro supera-

m e n t o e il divenire essenziale dello spirito. L'« alienazione è parimenti alienazione di se stessa; il negativo è il negativo di se stesso » (611). Il reciproco compenetrarsi di alienazione e interiorizzazione, oggettivazione e disoggettivazione come carattere fondamentale della storia era già stato piú volte messo in evidenza (cfr. sopra p. 350 sgg.); ora viene determinato con maggior precisione lo specifico rapporto storico di questi due momenti: « Siccome la perfezione (dello spirito) consiste nel sapere integralmente ciò che esso è, cioè la sua sostanza, questo sapere è il suo a p p r o f o n d i r s i i n s e s t e s s o, in cui lo spirito abbandona la sua esistenza e affida la sua figura al ricordo » (611). La « perfezione » dello spirito è legata a un « a b b a n d o n o » della sua « esistenza », al d e c l i n a r e del modo del suo essere di volta in volta oggettivo, allo « s c o m p a r i r e » del « regno del mondo » di volta in volta reale, giacché ogni « regno del mondo » è in sé un regno dell'alienazione e dell'oggettivazione. La meta del suo approfondirsi in sé, la dimensione del ricordo in quanto interiorizzazione (*Er-innerung*) sono inizialmente soltanto la pura interiorità della « coscienza », ciò che lo spirito unicamente è ancora come « negazione assoluta » di ogni essere oggettivo: puro esser per sé, la « notte della sua autocoscienza » (611). Tuttavia questa notte, in quanto dimensione (negativa) della semplice interiorità, è al tempo stesso la dimensione (positiva) dell'interiorizzazione: il regno dell'autentico « ricordo ». Questo concetto decisivo per la definizione dell'essenza della storicità viene ora esplicato da Hegel nel suo duplice significato essenziale.

Nella « notte dell'autocoscienza » l'« esistenza scomparsa », il tramontato « regno del mondo » non è perduto bensí proprio conservato e mantenuto. La potenza del tempo come « pura libertà verso altro » passa cosí all'azione: lo spirito, che è nel tempo, appunto perché il tempo è la « forma » della sua realtà, non può lasciar andar perdute le figure passate, bensí le deve assumere e conservare in sé, mediare con esse consapevolmente il suo presen-

te (cfr. sopra p. 354 sg.). Il medesimo carattere, che fa del tempo l'elemento dell'alienazione, nasconde in sé la possibilità dell'interiorizzazione, del superamento di questa alienazione. Quando lo spirito passa dal regno declinante del suo mondo alla « notte della sua autocoscienza », trova qui la figura ricordata della sua tramontata esteriore esistenza; quest'esistenza è ora e soltanto ora accessibile e aperta al vero sapere dell'autocoscienza; ora e soltanto ora può essere conosciuta e compresa nella sua verità. Soltanto ora: giacché la presente esistenza alienata, in quanto tale, è la barriera essenziale che il sapere esistente in questa alienazione non può superare. Finalmente la tramontata e ricordata figura dell'esistenza può fondare l'interiorizzata, ricordata figura dello spirito: l'esistenza « nuovamente nata dal sapere » (611) arricchita del vero sapere del suo esser-stata. Finché vive nel regno del mondo di volta in volta presente, lo spirito *è* nell'alienazione; il suo sapere intorno a se stesso si è, per cosí dire, impigliato in quest'esteriorità, non può raggiungere la sua essenza e la sua verità. Solo nel declino di quell'esistenza esteriore questo sapere diventa libero e l'oggettivazione è definitivamente spezzata; solo lo spirito interiorizzato è libero con sé e per sé, può far nascere dal vero sapere di sé la sua nuova esistenza. Cosí il ricordo è una vera interiorizzazione e « la forma realmente superiore della sostanza » (ibid.).

Questa è l'ultima motivazione del fatto, già diventato manifesto nell'intero corso della *Fenomenologia*, che nella storia dello spirito la figura che segue derivi sempre necessariamente dal declino e dal ricordo di quella che precede, e che il successivo « mondo » reale sia sempre necessariamente fondato nel ricordo dell'antecedente: nel suo sapere e nella sua verità. La scoperta del ricordo come uno dei caratteri ontologici dello spirito è l'ultima dimostrazione dell'ontologica storicità dello spirito; questo concetto di ricordo nel suo intimo rapporto con il declino diventa dopo Hegel uno dei motivi conduttori della teoria della storicità;

in Dilthey esso si trova in una posizione centrale fra le categorie storiche della vita.

Finora è stato soltanto definito il rapporto del ricordo con l'alienazione che lo precede; ora si tratta ancora di discutere il rapporto con la figura che lo segue. Lo spirito ricordato, che nell'intimità della sua autocoscienza conosce la verità del suo essere stato, deve necessariamente, partendo da questa conoscenza, pervenire a una nuova figura di esistenza oggettiva, giacché esso è soltanto nel manifestarsi presentativo, nell'alienazione (cfr. sopra p. 330 sg.). Tutto ciò che è soltanto interiore è semplice « essenza », non ancora « realtà »; lo spirito però è l'« autentica realtà ». Il ricordo ricordato è soltanto una breve « notte » fra i singoli « giorni » dello spirito, fra un mondo che tramonta e un mondo che sorge. Dall'esistenza soppressa sorge una nuova esistenza: « un nuovo mondo e una nuova figura dello spirito » (611). E questa è perciò appunto destinata a subire l'intima legge della storicità: di essere alienazione immediata. In essa lo spirito deve « ricominciare da principio nella sua immediatezza in modo altrettanto naturale, svilupparsi di nuovo da essa, come se tutto ciò che precede fosse per esso perduto e non avesse nulla imparato dall'esperienza degli spiriti precedenti » (ibid.). « Ma l'interiorizzazione del ricordo l'ha conservata...», e cosí lo spirito nella sua storia procede da una figura a un'altra arricchendosi e completandosi sempre piú profondamente, accoglie in sé, ricordandosi, sempre di piú della sua alienazione, finché nel sapere assoluto si compie nella reale onnipresenza di tutti i ricordi. « Il regno degli spiriti, che in tal modo si è costituito nell'esistenza forma una successione in cui uno spirito ha sostituito l'altro e ognuno ha assunto dal suo predecessore il regno del mondo » (ibid.), una successione che però in verità non si disperde nel tempo, bensí viene soppressa nel tempo, cosicché lo spirito nel tempo « distrugge » il tempo.

Ora bisogna intendere anche la proposizione con cui Hegel conclude riassumendo la determinazione dell'essenza della storia: « il suo scopo è la rivelazione della profondità

e questa è il concetto assoluto », la verità della totalità dell'ente nel concetto dello spirito che intende, e l'esistenza della verità come tale concetto e tale intendere. Ma questa rivelazione di ciò che l'ente è nella sua « profondità » avviene soltanto come sua alienazione: come « la negazione della sua profondità ovvero la sua estensione », come l'esistenza nella « negatività », nell'estendersi dello spazio vivo, nell'oggettivazione. E parimenti avviene soltanto come la negazione di questa alienazione in virtú del tempo ricordante e ricordato. « Che questa alienazione si alieni in se stessa e cosí sia ugualmente nella sua estensione e nella sua profondità, nel sé », che quindi lo spirito in quanto alienato si possa interiorizzare ricordando, essere tempo nello spazio: è questa la condizione della possibilità della rivelazione della sua profondità, del suo perfetto essere presso se stesso. La storia, che è essenzialmente questo accadere approfondentesi e ricordantesi nell'alienazione, è la condizione della possibilità della esistenza dello spirito assoluto, « la realtà, la verità e la certezza del suo trono » (612). La storia, certo, non come semplice successione di figure diverse del mondo spirituale, « dell'esistenza manifestantesi in forma di contingenza », bensí come storia in se stessa ricordante e ricordata, conoscente e conosciuta, « storia concettualmente compresa » (ibid.).

Capitolo XXVI

CONCLUSIONE

La fondamentale definizione hegeliana della storicità nella teoria di Dilthey sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito

Crediamo con questo di aver chiarito i nessi in cui Hegel scopre e sviluppa la dimensione della storicità; di averli chiariti almeno nella misura necessaria per poter riconoscere questi nessi come i presupposti da cui dipende attualmente la teoria filosofica della storicità. L'interpretazione esposta doveva giustificare l'affermazione fatta all'inizio, secondo cui la questione dei caratteri ontologici della storicità richiede un esame dell'ontologia hegeliana.

Quale concetto centrale, da cui scaturisce in Hegel la problematica della storicità, era risultato il concetto ontologico della vita. Che con esso diventi argomento di considerazione non solo un determinato modo dell'essere o una determinata regione dell'ente, bensí la questione del senso dell'essere in generale venga svolta già in una direzione determinata, sarà di decisiva importanza per la teoria posthegeliana della storicità.

Per Dilthey la « vita », in quanto « carattere fondamentale » dietro il quale non si può risalire è non soltanto il punto di partenza delle scienze dello spirito, bensí anche della f i l o s o f i a » (VII, 131, 261; la spaziatura è mia). Nella sua storicità la vita in quanto « *medium* universale » e « sostanza onnipresente » dell'ente diventa in generale problema: comunque si realizzi la realtà nella sua storia;

anche la « natura », anche le « intemporali » verità e leggi dello « spirito ». In questa totalità e sostanzialità realizzantesi la vita storica diventa il « punto di partenza » della filosofia e il « medium » dell'ente; l'indagine filosofica della storicità, cosí instaurata, non è, in linea di principio, una « disciplina » filosofica, non una « storia della filosofia » o una « filosofia della vita », bensí una fondazione della filosofia stessa. In tal modo Dilthey ritrova gli ultimi intenti delle sue proprie ricerche come intimo senso dell'ontologia hegeliana: Hegel « aveva accolto nel reale stesso l'universalità concettuale e quindi tutte le leggi della vita. Fu questo il punto in cui egli si oppose a tutto il passato del pensiero umano...» (IV, 249). Nella filosofia di Hegel « si compí la risoluzione completa del concetto astratto dell'uomo e del sistema naturale delle scienze dello spirito nel processo storico» (VIII, 126; le spaziature sono mie).

Ma l'elemento decisivo non è il fatto che in generale il concetto ontologico della vita diventi, in Dilthey come in Hegel, il « punto di partenza della filosofia », bensí il modo in cui lo diventa. Per chiarire questi rapporti anche dal punto di vista di Dilthey, formuliamo in quanto segue i caratteri decisivi per il concetto diltheyano della storicità; speriamo di aver dato con lo stesso lavoro già esposto la giustificazione di questa formulazione e di questa scelta (le citazioni riportate, che si riferiscono tutte al volume VII degli scritti di Dilthey, mettono in evidenza soltanto alcuni dei passi piú rilevanti).

1) L'essere storico è l'essere della vita. L'analisi della storicità viene rinviata all'analisi della vita storica: « il nesso della storia è quello della vita stessa... », il concetto della storia « dipende » da quello della vita (261 sg.).

2) La « vita storica » è soltanto « una parte della vita in generale » (131), e anzi la vita umana: « un nesso abbracciante il genere umano » (ibid.).

3) Storico è l'essere della vita umana; la storicità costituisce l'essenza dell'uomo: « il singolo uomo nella sua esi-

stenza individuale poggiante su se stesso è un essere storico » (135). Le « categorie della vita » sono le « categorie della storia » (362).

4) La storicità come determinazione ontologica della vita umana si caratterizza essenzialmente come un determinato modo dell'accadere: « L'io, l'anima sono in-temporalità aggiunte. Noi però non conosciamo che l'accadere...» (334).

5) La storicità in quanto accadere si caratterizza come « negazione della trascendenza della soggettività e della oggettività » (333 sg.): l'essere storico si attua come unità di io e mondo, coscienza (di sé) e oggettività. Il « mondo esterno » è solo « un rapporto contenuto nella vita », la sua « realtà si trova soltanto in questo rapporto vitale » (332). Il mondo è realtà solo come « esteriorizzazione » (« manifestazione ») della vita. La vita storica è il *medium* universale attraverso il quale ogni ente ci si presenta come « reale » e acquista per la prima volta « senso e valore » (291). La storia è un nesso « abbracciante » natura e spirito.

6) La storicità come accadere è caratterizzata da una specifica « temporalità »: la connessione e l'unità della vita « sono determinate dal tempo » (229). Il mondo della vita storica è di volta in volta il mondo della passata vita storica e solo come tale « realtà ». Nel passato conservantesi come realtà si fonda l'avvenire di ogni presente storico.

7) La storicità si caratterizza come accadere mediante un comportamento specifico in questa temporalità e rispetto a questa temporalità (238). Questo comportamento è piú precisamente un agire, « un agire teso a una realizzazione » (231). Vita storica è un accogliere e afferrare il passato nel « ricordo »; « interiorizzazione del mondo storico dato, sulla base del grado precedente » (271) e al tempo stesso superamento del passato nel « continuo cambiamento » (244). Interio-

rizzazione ed alienazione sono caratteri essenziali dell'accadere storico (271 sg.).

8) In tutti questi caratteri l'essere storico è un essere spirituale, l'accadere storico un accadere spirituale, il mondo storico un « mondo spirituale ».

L'interpretazione che di Hegel è stata data dovrebbe aver reso evidente come e in qual misura le decisive categorie della vita, nella « filosofia della vita » di Dilthey, rinviino all'ontologia hegeliana. Tutte queste categorie convergono nella definizione della vita storica come « agire spirituale » e della realtà storica come « mondo spirituale ». Questa impostazione sembra a tutta prima chiarificatrice nell'ambito della problematica diltheyana anche senza riferimento alla fondamentale definizione hegeliana della storicità, dato che in Dilthey la vita e il suo carattere ontologico erano diventati problema appunto in contrapposizione alla natura e alla scienza della natura; egli infatti era partito da un tentativo di fondare le scienze dello spirito in modo da garantirne i confini contro le scienze della natura; le questioni sorte con il problema della vita dovettero perciò necessariamente diventare questioni riguardanti l'essenza dello spirito e delle scienze dello spirito.

Ma questo modo di vedere non rende giustizia alla realtà delle cose. È noto che Dilthey nel corso delle sue indagini venne costretto sempre piú a eliminare l'originaria separazione fra scienze della natura e scienze dello spirito, che la storia non rimase piú un accadere parziale e una regione parziale rispetto alla natura, bensí la natura venne fatta rientrare nell'accadere storico della vita medesima, che appunto l'« unità dei due mondi » fu per Dilthey il problema ultimo. La storicità significa quindi non soltanto un modo di essere della vita accanto ad altri, e l'essere storico non è piú un essere accanto a un altro, bensí viene assunto come l'ente che per primo attua la realtà in generale. Tuttavia anche per questo completo concetto ontologico della vita rimane indubitato il titolo « spirito ». « Spirito » non si contrappone piú alla « natura » come un altro modo

dell'essere, ma è un essere abbracciante natura e storia (in senso stretto), e questo essere complessivo è appunto l'essere della vita storica. Sorge quindi la questione: in base a quali caratteri si definisce anche l'essere completo della vita come s p i r i t o ? Tale questione, che deve necessariamente condurre a prender posizione nei confronti della fondamentale definizione hegeliana della storicità, non è stata posta da Dilthey in modo esplicito. Quando Dilthey definisce il suo concetto fondamentale di spirito rispetto a quello di Hegel (particolarmente VII, 146 sgg.), egli non si orienta piú secondo l'originario e compiuto concetto di spirito della *Fenomenologia* e quindi secondo l'originaria e compiuta definizione dell'essenza della storicità, bensí secondo il concetto derivato dello spirito e della storia, ricavato da Hegel medesimo, quale si presenta nel sistema dell'*Enciclopedia* e nelle *Lezioni di Filosofia della Storia*. È stato già accennato al fatto che dall'intrinseco dissidio della storia (di significare al tempo stesso interiorizzazione e alienazione, realtà e verità e anche « oggettiva esistenza » fenomenica dello spirito) scaturiscono due concetti della storia (v. sopra p. 366). È addirittura una funesta fatalità che l'intera discussione posthegeliana si sia orientata anzitutto in base a quel secondo concetto derivato della storia, il quale non rappresenta piú l'accadere di tutto lo spirito, bensí soltanto un accadere parziale di esso: quello che in seguito Hegel chiama « storia universale ». Questa storia — come Hegel dichiara nell'introduzione alle *Lezioni di Filosofia della Storia* — è « soltanto la m a n i f e s t a z i o n e di quest'unica ragione, una delle figure particolari in cui essa si rivela, una copia del modello che si presenta in un p a r t i c o l a r e elemento, nei popoli » (I, 6; le spaziature sono mie). Solo la *Fenomenologia dello Spirito* e — in un senso diverso — la *Logica* indicano che cosa si manifesta in questo manifestarsi e quale è il modello della copia: la storia vera e propria come intima storicità dello spirito, ovvero l'« eterno » accadere del « concetto ».

Se Dilthey pone tutto l'essere della vita storica come « spirito » e tutto il suo accadere come accadere spirituale,

ciò significa che egli fonda preliminarmente la vita storica e il mondo storico, che in Hegel — e soltanto in Hegel — hanno avuto la loro motivazione ontologica.

Da parte sua però, questa trattazione dell'essere storico come essere spirituale presuppone di nuovo che nel concetto di spirito sia compresa e conservata appunto la s t o r i c i t à . Spirito è in Hegel originariamente la denominazione usata per un determinato modo dell'accadere: per l'accadere dell'essere in sé e per sé consapevole, dell'« essere autocosciente ». La storicità venne definita da Hegel come il comportamento tipico dell'autocoscienza nel suo movimento. Anche Dilthey ha presente il consapevole comportarsi della vita quando mette in risalto i caratteri fondamentali della storicità. « Interiorizzazione » e « alienazione », conservazione e negazione del passato, « sviluppo » del futuro « in base » al passato, « implicanza » di possibilità: sono tutti modi del comportamento c o n s a p e v o l e dell'autocoscienza. Appunto in quanto storica e nella sua storicità, l'intima unità e totalità della vita è l'intima unità e totalità del s a p e r e , e l'operare della vita storica è essenzialmente determinato da questo sapere. Appunto in quanto storica e nella sua storicità, la vita diventa spirito. E cosí Dilthey scrive la proposizione che massimamente lo avvicina agli intenti di Hegel: « Lo spirito è però un essere storico...» (VII, 277).

INDICE

La vita come concetto ontologico nella « Fenomenologia dello Spirito »